

Université de Montréal

Los moriscos de España y de Túnez: historia, lengua y sociedad

par

Hend Boumaiza

Faculté des arts et des sciences

Département de littératures et de langues du monde

Section d'études hispaniques

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de M.A. (Maîtrise ès Arts)
en Études hispaniques

Décembre 2016

© Hend Boumaiza, 2016

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé:

Los moriscos de España y de Túnez: historia, lengua y sociedad

présenté par

Hend Boumaiza

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Javier Rubiera, président-rapporteur

Enrique Pato, directeur de recherche

Catherine Poupeney-Hart, membre du jury

Résumé

Ce mémoire offre un précis de l'histoire de la communauté morisque et une brève étude de sa situation sociale et linguistique avant et après son expulsion de la Péninsule Ibérique. Pour le deuxième de ces aspects, nous avons sélectionné le cas du groupe morisque qui s'est acheminé vers la Régence de Tunis entre 1609 et 1614. L'objectif général de ce travail est de souligner l'évolution de la situation sociale et linguistique des morisques dans deux contextes différents, le péninsulaire et le tunisien, dont les valeurs identitaires n'ont pas été les mêmes.

Dans la première partie de ce travail, une fois défini le concept de *morisque* et contextualisés quelques événements historiques qui ont précédé l'expulsion, ainsi que les conséquences de cette dernière, nous décrivons la complexité de la situation linguistique des morisques, nous exposons les facteurs qui ont eu de l'influence sur leur relative acculturation et nous montrons l'impact qu'a eu leur changement progressif de langue sur leur façon de parler et d'écrire l'arabe et le castillan. Dans la deuxième partie, nous essayons d'identifier les facteurs qui ont contribué à la préservation de leur identité hispanique et de leur langue castillane en Tunisie et ceux qui les ont menés à une assimilation totale. Finalement, nous présentons un résumé de leur héritage linguistique dans les deux sociétés, la tunisienne et l'espagnole, ainsi qu'une série d'annexes qui complètent le travail.

Mots clés : morisques, histoire, langue, société, Espagne, Tunisie.

Abstract

This work offers a précis of the history of the Moriscos community and a brief study of its social and linguistic situation before and after its expulsion of the Iberian Peninsula. For the second of these aspects, the case of the Moriscos group headed for the Regency of Tunis between 1609 and 1614 has been selected. The general goal of this work is to highlight the evolution of the Moriscos social and linguistic situation in two different contexts, the Peninsular Spanish and the Tunisian one, whose identity values were not the same.

In the first part of this work, once the concept of *Moriscos* is defined and some of the historical events preceding the expulsion are contextualized, as well as the consequences of that one, there is a description of the complexity of the Moriscos linguistic situation, a presentation of the factors that prompted their relative acculturation and an observation of the impact of their progressive language change over their way of speaking and writing the Arabic and the Castilian. In the second part of the work, there is an effort to identify the factors that played a part in the preservation of their Hispanic identity and their Castilian language in Tunisia, and those that led to their complete assimilation. Finally, a summary of their linguistic legacy in both societies: the Tunisian and the Spanish one, is presented as well as a serie of annexes that complete the work.

Key words: Moriscos, history, language, society, Spain, Tunisia.

Resumen

Esta memoria ofrece un compendio de la historia de la comunidad morisca y un breve estudio de su situación social y lingüística antes y después de su expulsión de la península ibérica. Para el segundo de estos aspectos se ha seleccionado el caso del grupo morisco que se encaminó hacia la Regencia de Túnez entre 1609 y 1614. El objetivo general de este trabajo es poner de relieve la evolución de la situación social y lingüística de los moriscos en dos contextos diferentes, el peninsular y el tunecino, cuyos valores identitarios no fueron los mismos.

Una vez definido el concepto de *morisco* y contextualizados algunos de los acontecimientos históricos que precedieron a la expulsión, así como las consecuencias de esta, se describe en la primera parte del trabajo la complejidad de la situación lingüística de los moriscos, se exponen los factores que influyeron en su relativa aculturación y se muestra el impacto que tuvo su progresivo cambio de lengua sobre su modo de hablar y de escribir el árabe y el castellano. En la segunda parte del trabajo se intenta identificar los factores que contribuyeron a la conservación de su identidad hispana y su lengua castellana en Túnez y aquellos que llevaron a su asimilación total. Por último, se presenta un compendio de su legado lingüístico en ambas sociedades, la tunecina y la española, así como una serie de anexos que completan el trabajo.

Palabras claves: moriscos, historia, lengua, sociedad, España, Túnez.

ملخص

تقدّم هذه الدراسة خلاصة لتاريخ الموريسكيين وبحثًا موجزًا عن حالتهم الاجتماعية واللغوية قبل وبعد طردهم من شبه الجزيرة الايبيرية. لمعرفة هذا الجانب الأخير، اخترنا تناول المجموعة التي توجّهت الى الإيالة التونسية ما بين 1609 و1614. الهدف العام من هذا البحث هو تسليط الضوء على تطور الحالة الاجتماعية واللغوية للموريسكيين في مجتمعين مختلفين، الاسباني والتونسي، اللذين لم يكن لهما نفس مقومات الهوية.

بعد التعريف بالمصطلح موريسكي ووضع بعض الاحداث التاريخية التي سبقت الطرد وعواقب هذا الاخير في سياقها، نتطرق في الجزء الاول من هذا البحث الى الوضع اللغوي المعقّد للموريسكيين والى العوامل التي كان لها تأثير في اندماجهم النسبي في المجتمع الاسباني، كذلك الى مدى تأثير تغيير لغتهم التدريجي على طريقة كلامهم وكتابتهم باللغتين العربية والقشتالية. كما نحاول في الجزء الثاني تحديد العوامل التي ساهمت في احتفاظهم بهويتهم الاسبانية وبلغتهم القشتالية في تونس وتحديد تلك التي أدت الى اندماجهم الكلي في المجتمع. اخيرا نقدم ملخصا للموروث اللغوي الموريسكي في كلا المجتمعين التونسي والاسباني، كذلك مجموعة من الملاحق تكمل البحث.

كلمات مفاتيح: موريسكيون، تاريخ، لغة، مجتمع، اسبانيا، تونس.

Índice

Résumé	i
Abstract	ii
Resumen	iii
ملخص	iv
Índice	v
Lista de mapas, cuadros e imágenes	vii
Agradecimientos	viii

Introducción	1
---------------------	----------

1. Los moriscos: definición e historia	5
---	----------

1.1 Introducción	5
1.2 El concepto de morisco	5
1.3 Breve compendio de la historia de los moriscos	9
1.3.1 De la conquista islámica a la reconquista cristiana	9
1.3.2 La conversión de los mudéjares	11
1.3.3 De la represión a la expulsión	12
1.3.4 El destierro	14
1.3.4.1 Los que se quedaron y los que regresaron	15
1.4. La diáspora	17
1.4.1 Francia e Italia	17
1.4.2 Turquía	18
1.4.3 Egipto y Libia	18
1.4.4 Marruecos	19
1.4.5 Argelia	19
1.4.6 Túnez	20
1.5 La emigración morisca en las crónicas magrebíes	21

2. Situación sociolingüística de los moriscos antes de la expulsión	23
--	-----------

2.1 Introducción	23
2.2 Distribución demográfica de los moriscos	23
2.3 Situación lingüística de los moriscos	26
2.3.1 La diversidad lingüística	26
2.3.2 La algarabía como lengua de resistencia a la aculturación	27
2.3.3 El bilingüismo	30

3. El árabe y el castellano de los moriscos	34
--	-----------

3.1 Introducción	34
3.2 La lengua árabe	34
3.2.1 El árabe andalusí o el hispanoárabe	34
3.2.2 Deterioro de los conocimientos del árabe literal	39
3.3 El romance	41
3.3.1 El castellano entre los moriscos	41
3.3.2 La aljamía	43

3.3.2.1 La escritura aljamiada	47
3.3.2.2 La lengua aljamiada	49
4. Los moriscos en Túnez	56
4.1 Introducción	56
4.2 Situación demográfica y lingüística de la Regencia	56
4.2.1 Situación demográfica	56
4.2.2 Situación lingüística	58
4.3 El asentamiento morisco	59
4.3.1 La acogida	59
4.3.2 La distribución geográfica y social	62
4.3.3 Autonomía e individualidad	63
4.3.4 La conservación de la lengua como signo de identidad	65
4.4 La asimilación de los moriscos	66
4.4.1 Tensión social y lingüística	66
4.4.2 El adoctrinamiento de los moriscos	68
4.4.3 La llamada a la convivencia	76
4.4.4 La ‘tunificación’ de los moriscos	77
5. El legado lingüístico morisco	80
5.1 Introducción	80
5.2 Los hispanismos en el árabe tunecino	81
5.2.1 Dificultades en su identificación	81
5.2.2 Los apellidos españoles	82
5.2.3 Los pueblos moriscos	84
5.2.4 La gastronomía	87
5.2.5 Las actividades económicas y comerciales	88
5.3 Los morisquismos	90
Conclusiones	95
Referencias bibliográficas	99
Anexos	i
Anexo 1. Documentos escritos en árabe andalusí	i
Anexo 2. Refranes andalusíes	vi
Anexo 3. Contrato de matrimonio y carta de dote	vii
Anexo 4. Carta de Aben Aboo	x
Anexo 5. Comedia Armelina (1567), de Lope de Rueda	xii
Anexo 6. Los esclavos libres (1620), de Lope de Vega	xiv
Anexo 7. Amar después de la muerte, de Calderón de la Barca	xv
Anexo 8. Plegaria bilingüe árabe-aljamiada	xvi
Anexo 9. Libro de las batallas	xx
Anexo 10. Historia de los amores de París y Viana	xxiii
Anexo 11. Tratado de los dos caminos	xxvi
Anexo 12. Firman du Sultan Ahmed I (1613)	xxix

Lista de mapas, cuadros e imágenes

Mapa 1. Las emigraciones musulmanas y moriscas, siglo XVI-XVII	20
Mapa 2. Núcleos moriscos en la península	25
Mapa 3. Enclaves de origen morisco en Túnez	85
Cuadro 1. Transliteración del alifato árabe	35
Cuadro 2. Correspondencia entre signos árabes y latinos	48
Imagen 1. <i>Breviario Çunní</i> de Iça de Gebir	45
Imagen 2. <i>Firman</i> del Sultán Ahmed I	61
Imagen 3. Testour a principios del siglo XX	86

Agradecimientos

Mi eterno agradecimiento y gratitud:

A mi director de memoria, el profesor Enrique Pato, por su paciencia, su constante disponibilidad, sus observaciones constructivas, sus cuidadosas revisiones y su inestimable ayuda.

A todos los profesores de la Sección de Estudios hispánicos de la Universidad de Montreal, por la formación académica que me han brindado.

A todos los profesores que me han enseñado algo en esta vida y a los que lo siguen haciendo.

*A mi querida madre Senda
A mis queridos hijos, Senda y Shams-Habib
A mi marido y amigo Hichem
A mi hermana y amiga Dorsaf
A mis hermanos y amigos Mehdi y Tarek
A mis queridos sobrinos Khalil, Yasmine y Youssef,
por su amor y por acompañarme
en los buenos y en los malos momentos
durante la realización de esta memoria.*

*A la memoria de mi querido padre Habib,
que desde el cielo ilumina mi camino.*

Introducción

La *algarabía* (del árabe hispánico *al‘arabíyya*) o ‘lengua árabe’ (Perceval 1986: 117) quizá sea uno de los elementos más importantes de la identidad morisca durante los siglos XVI y XVII (Bernabé Pons 2009c: 107) y el que más los caracteriza en relación a los demás cristianos de la sociedad hispana. Sin embargo, no todos los moriscos eran monolingües arabófonos. Varias circunstancias hicieron que unos grupos, desde hacía años, sustituyeran su lengua árabe por el romance castellano y que un gran conjunto de la comunidad morisca lo aprendiera con mayor o menor perfección. El grupo que se instaló en Túnez –tras la expulsión de 1609– es un buen ejemplo de ello, ya que estaba muy hispanizado y poco arabizado. En su nueva sociedad, esta minoría tuvo una buena acogida y unas condiciones de establecimiento favorables, por lo que pudieron mantener su lengua española, elemento que se iba a convertir en la prueba más significativa de su identidad hispana y el que les distinguiría de los demás musulmanes (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 26). No obstante, desde mediados del siglo XVIII, no quedará ya de esta lengua más que algunos restos en su nueva lengua y sociedad tunecina.

El presente trabajo ofrece un compendio de la historia de los moriscos y un breve estudio de su situación social y lingüística antes y después de su expulsión de la península ibérica. El objetivo general de este trabajo es poner de relieve la complejidad de la situación social y lingüística de la comunidad morisca y su evolución en dos contextos diferentes, el peninsular y el tunecino, cuyos valores identitarios no fueron los mismos. Los objetivos particulares consisten en:

1. Enmarcar el contexto histórico y social en el que se desarrolló el perfil lingüístico de la minoría morisca, tanto en España como en Túnez.
2. Poner de relieve el comportamiento de los moriscos hacia el árabe y hacia el español (romance castellano).
3. Identificar los factores que contribuyeron a la conservación de la identidad hispana de la minoría morisca establecida en Túnez y aquellos que provocaron su asimilación y el olvido del castellano.

4. Recopilar las huellas léxicas y onomásticas que pueden relacionarse con los moriscos, entendidas como elementos propios en la historia del español, y de su difusión durante los siglos XVI-XVIII.

Para cumplir con estos objetivos nos valemos de los textos escritos por los propios moriscos, editados y estudiados por especialistas de la lengua y literatura moriscas, y con varias investigaciones de la amplia bibliografía existente sobre la *Moriscología* –área de conocimiento propuesta en 1986 por Vincent, Epalza y Bernabé Pons– que incluye los estudios que se han consagrado a todo lo que atañe a la comunidad morisca y a cualquiera de sus múltiples manifestaciones antes y después de la expulsión (Epalza 1994: 10). Sus varias líneas de investigación pueden agruparse en dos orientaciones complementarias y mutuamente relacionadas: la histórica y la cultural. La primera, se interesa por los moriscos en su tiempo y sociedad. Sitúa los temas en sus contextos sociológicos y políticos y estudia los enfrentamientos de los moriscos y sus relaciones con el conjunto de la sociedad cristiana. La segunda, por su parte, se interesa específicamente por la lengua de los moriscos, tanto el árabe como las diversas lenguas romances habladas en la península ibérica, así como su perduración en el exilio magrebí (Epalza 1992: 24).

En este contexto, hay que subrayar el hecho de que el interés científico por estas comunidades se produjo en torno a los años cincuenta con los trabajos de autores como Reglà (1953), Caro Baroja (1957) y Lapeyre (1959). Desde entonces, las publicaciones sobre los diferentes grupos de esta comunidad (vid., por ejemplo, Domínguez Ortiz 1962-1978, Martínez Ruiz 1962-1994, Carrasco Urgoiti 1969-1998), sus conocimientos científicos y sus pensamientos religiosos (Cardaillac 1977) y las consecuencias demográficas y socioeconómicas a que dio lugar su expulsión (Vincent 1970-2013) se suceden. El aspecto literario y lingüístico también ha sido muy estudiado. Acerca de su literatura aljamiada, destacan los estudios de Kontzi (1970-1978), Galmés de Fuentes (1970-2005), Sánchez-Álvarez (1981-1995) y Vespertino-Rodríguez (1987-2009), entre otros. En cuanto al estudio de sus documentos no literarios escritos en hispanoárabe, mencionamos los trabajos de Labarta (1983-2009) y de Barceló Torres (1984-2009), y en lo que se refiere al bilingüismo, los de Vincent (1993-1994), Pallarés (1994) y Pedraza

(1998). En los últimos años el interés se extendió hacia los moriscos que quedaron o que regresaron a la península después de la expulsión (Soria Mesa 2012-2014, Tueller 2013) y sobre todo hacia el destino de los moriscos más allá de la península. A este propósito, cabe señalar las aportaciones de Bernabé Pons (1988-2009) y Epalza, autor de una extensa e indispensable obra (1969-2010) sobre este colectivo antes y después de la expulsión.

El inicio de los estudios sobre el grupo morisco emigrado a Túnez comienza a principios del siglo XX, con el trabajo de Abdul-Wahab (1908), centrado en las aportaciones étnicas extranjeras en el país. En 1933 Asín edita parcialmente y estudia uno de los primeros manuscritos anónimos escritos por un morisco exiliado en Túnez con el objetivo de “despertar, a lo largo de los años, un gran interés, sobre todo fuera de España, por la literatura aljamiada o morisca” (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 291). Kaak (1953) tomó la iniciativa de recoger algunas tradiciones y el léxico de origen español conservados en la sociedad y la lengua tunecina. Según Epalza y Slama-Gafsi (2010: 293), sus datos contribuyeron a llamar la atención de investigadores nacionales e internacionales sobre el elemento andalusí en la historia y en la sociedad tunecina. Estas perspectivas fueron retomadas y ampliadas por Latham (1957) en el marco de sus investigaciones sobre las relaciones entre las civilizaciones de Al-Ándalus y el Magreb (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 293). Siguieron después otras investigaciones sobre su asentamiento, sus aportaciones en las técnicas agrícolas y de irrigación, la gastronomía o la artesanía.

En relación a los restos de su lengua, onomástica y cultura hispana conservadas en la sociedad tunecina, y sobre su literatura de polémica escrita en español, entre otros temas destacan los trabajos de Teyssier (1962), Penella (1971-1978), Ferchiou (1971), M. Zbiss (1969), N. Zbiss (1990), Epalza (1969-2010), Bernabé Pons (1988-2009) y Slama-Gafsi (2011). La obra de Epalza y Slama-Gafsi (2010) relativa al español hablado por los moriscos y sus descendientes en Túnez y sus restos en la sociedad tunecina, incluye de manera ponderada todos los estudios que se habían realizado hasta la fecha. Las aportaciones en torno a este grupo continúan en años recientes; es el caso de los trabajos de Ben Khelifa (2011), Chavarría Vargas (2005-2014) y Chachia (2015).

La presente memoria queda dividida en cinco capítulos. El primer capítulo presenta un breve análisis del término *morisco* y un compendio de los hechos históricos desde la conquista musulmana hasta la expulsión y la diáspora de los moriscos. El segundo capítulo resume la complejidad de la situación lingüística de los moriscos, la actitud de los mismos hacia el cambio de su lengua árabe y los factores que influyeron en la evolución del perfil lingüístico morisco del monolingüismo árabe hacia el bilingüismo o el monolingüismo castellano. El capítulo tercero expone las particularidades del árabe y del romance castellano hablados y escritos por los moriscos, consecuencia de su paulatina aculturación y asimilación lingüísticas. El capítulo cuarto estudia los diferentes aspectos del proceso de asimilación social y lingüística que se produjeron en el seno de la minoría morisca después de su instalación en Túnez. El capítulo quinto es un compendio de las huellas lingüísticas moriscas en la sociedad tunecina y un breve acercamiento a las mismas en la sociedad española actual. Por último, tras las conclusiones finales, una serie de anexos cierran el trabajo y documentan lo presentado en los capítulos precedentes.

1. Los moriscos: definición e historia

1.1 Introducción

La orden real de que se “se saquen todos los moriscos desse Reyno y que se echen en Berbería” (Boronat y Barrachina 1901: 191) fue un hecho relevante en la historia de la minoría musulmana española convertida forzosamente al cristianismo en el siglo XVI. En efecto, la expulsión de los moriscos constituye el punto final de una etapa histórica que tiene como origen la invasión musulmana de la península ibérica y, al mismo tiempo, el comienzo de otra etapa con el establecimiento de los expulsados en diferentes lugares, entre otros, el Norte de África, donde se integraron con sus descendientes.

En este capítulo, tras definir el concepto de *morisco* (§ 1.2), se aborda desde una perspectiva histórica los acontecimientos que precedieron a la expulsión y los que, en cierto modo, llevaron a la toma de esa decisión (§ 1.3). Después, se resume las consecuencias de este hecho histórico: el destierro (§ 1.3.4) y la diáspora de los moriscos (§ 1.4).

1.2 El concepto de morisco

La primera definición de *morisco* que figura en el *Diccionario de la lengua española* (RAE 2014) es la de ‘moro’. Sin embargo, esta definición es imprecisa porque no todos los moros eran (y son) moriscos. En efecto, la palabra *moro*¹ apareció en las crónicas europeas para designar a los musulmanes durante los siglos XI-XIII, es decir después de las invasiones en Al-Ándalus de las dinastías bereberes de almorávides y almohades. Más tarde se utilizó para calificar a todo “no-cristiano”, con cierta connotación negativa (Epalza 1992: 17). El término *morisco*, derivado de *moro*, designa a un grupo humano diferente de los demás moros, porque habían sido bautizados y por tanto reconocidos como cristianos en la sociedad española de los siglos XVI y XVII. De hecho, la expresión más exacta de morisco sería la religiosa, esto es “cristiano nuevo de moro” (Epalza 1992: 17).

¹ Del latín MAURUS que designaba en época romana a los habitantes del Magreb central y occidental actual, las provincias romanas de la Mauritania Tingitana y Mauritania Caesariensis (Epalza 1992: 17).

Otro de los significados que recoge el *Diccionario de la lengua española* (RAE 2014) es el de persona musulmana que, ‘terminada la reconquista, era bautizada y se quedaba en España’. Según Bernabé Pons (2009a: 16) esta definición conlleva tres aspectos: 1) el conceptual de musulmán bautizado, es decir ‘cristiano’; 2) el geográfico de permanencia en España, en vez de huir a un territorio musulmán; y 3) el temporal, después de la reconquista.

Esta definición resulta también incompleta, ya que omite el carácter forzoso del bautizo y el hecho de que la Reconquista sea un proceso relativo que depende de los territorios en los que se aplique (Bernabé Pons 2009a: 17).

La definición que parece más completa es la que se incluyó en el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) según la cual se llama *moriscos* a ‘aquellas gentes de los moros que al tiempo de la restauración de España se quedaron en ella bautizados, y por haberse hallado después que en lo interior observaban la secta de Mahoma, se expelieron últimamente en tiempos de Felipe III’.

Siguiendo a Carrasco Urgoiti (1998: 187), durante la Edad Media el término *morisco* no fue utilizado como calificativo de persona, sino de cualquier cosa o acción asociada con lo “moro”, por su origen o su estilo. En efecto, como podemos comprobar en los siguientes ejemplos obtenidos del *Corpus del español* de Davies y del *Corpus diacrónico del español* (CORDE) de la RAE, en la literatura medieval española aparece siempre empleado en relación directa o con la lengua morisca o con algún término derivado de la misma, tanto en los tratados científicos (cf. 1a *Libros del saber de astronomía*), como en las crónicas novelescas (cf. 1b *Gran conquista de Ultramar*), las novelas caballerescas (cf. 1c *Pierres y Magalona*) y los relatos de viajes (cf. 1d *Libro de las maravillas del mundo*). Se documenta también, como adjetivo, para caracterizar objetos y costumbres propias de la población morisca de la península, como es el caso de los instrumentos musicales de la *guitarra morisca* y el *rabé* (ar. *rebâb*) (cf. 2 *Libro de Buen Amor*). Este empleo sigue vigente en términos como “la danza morisca” (Carrasco Urgoiti 1998: 187).

- (1) a. Dela ossa menor. Onde dezimos quelas estrellas dela ossa menor; son. vij. & son todas nombradas. Et dizen alas quatro que son en el cuerpo della sin la cola & son la quarta & la cinquena & la sesena & la setena que fazen un quadrangulo luengo **annays & este nombre es morisco** & es tomado de un lecho en que lieuan los moros los muertos a soterrar. Pero algunos tienen que nombre fue de algun ombre bueno (*Libros del saber de astronomía*, Alfonso X, 1279).
- b. & los xpistianos de que vieron aquello ouieron muy grande alegria Pero toda via fueron demandando & pesquiriendo quien hiziera aquel golpe contra defensa del rey & hallaron que aquel cauallero turco dela quadrilla de dancayz & perdonaron le por el hermoso golpe que hauia hecho: & dixo que no entendiera aquello que pregonon el pregonero por que no entendia su lenguaje **que no pregonara en lenguaje morisco**: & por aquello escapo (*Gran conquista de ultramar*, Anónimo, 1295, ed. 1503).
- c. Y el noble Pierres lo hizo mejor que ninguno que alli estouiesse antes del al grado & plazer del soldan & nuestro señor dios dio al soldan coraçon & voluntad de querer al noble pierres. & tanto lo amaua el soldan como si fuera su propio hijo. & Pierres no ouo estado alli vn año entero que por su sutil entendimiento el **supo hablar morisco** & griego. y era tan dulce y amigable a todos que todos lo querian tanto como si fuera su propio hermano o fijo (*Pierres y Magalona*, tr. anónimo, 1519).
- d. E el flum jordan parte la tierra de galilea y la tierra de ydumea & la tierra de bastoron: y corre por debaxo de tierra vn gran pedaço fasta vn fermoso llano que llaman **meldan que quiere dezir en morisco cauar**: y aun quiere dezir en romançe mercado. por quanto alli a muchos cauadores: y alli se ayunta la agua muy grande y ancha (*Libro de las maravillas del mundo*, Juan de Mandevilla, tr. anónimo, 1524).
- (2) ally sale gritando **la guitarra morisca** / el corpudo laud que tiene punto a-la trisca/la guitarra latina con esos se aprisca /El rrabe gritador con la su alta nota cabel El orabyn / tanjendo la su rrota el salterio con ellos / mas alto que la mota la vyuela de pendola con aquestos y ssota / Medio caño E harpa / con **el rrabe morisco** entrellos alegrança (*Libro de Buen Amor*, Juan Ruiz, 1330).

Durante el siglo XIV, como especifica Corominas, se fue generalizado el uso de *morisc*, término catalán para morisco, para designar a personas o colectivos. Cuando Sebastián de Covarrubias escribe su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) registró solamente el plural *moriscos* con la siguiente definición: “Los convertidos de

moros a la Fe católica, y si ellos son católicos, gran merced les ha hecho Dios y a nosotros también” (parte segunda, folio 115v).

Esta denominación se aplicó, en un principio, a los musulmanes del reino de Granada que fueron obligados a convertirse al cristianismo tras la rebelión del Albaicín en 1501. Luego el término se generalizó en todos los territorios cristianos para designar tanto a los mudéjares convertidos con anterioridad de forma voluntaria, como a los convertidos de manera obligatoria. No obstante, no fue este el término más utilizado en los siglos XVI y XVII. Las expresiones preferidas fueron “los nuevamente convertidos”, “los nuevos bautizados” o “los cristianos nuevos” (Bernabé Pons 2009a:17).

Se denomina también como *moriscos*² a los descendientes de los conversos. En efecto, Galmés de Fuentes (1992: 22) considera que el término morisco se emplea para designar a todos los musulmanes españoles que estaban obligados a convertirse al cristianismo, entre los años 1499 y 1526, y también a los descendientes que permanecieron en España hasta su expulsión, ocurrida entre 1609 y 1614. Carrasco Urgoiti (1998: 187) matiza que el término se aplica a los descendientes dondequiera que se asentaron después de la expulsión. Por su parte, Caro Baroja (1991: 90) precisa que para clasificar a alguien de morisco solo se tenía en cuenta la ascendencia masculina y la religión del padre. En cambio Domínguez Ortiz y Vincent (1978: 90) creen que morisco era todo aquel que tenía ascendencia musulmana, en cualquier grado.

Paralelamente, en las sociedades musulmanas en las que los moriscos fueron acogidos a lo largo del siglo XVI, y durante el proceso de expulsión general, la denominación de *morisco* no existía. Tanto para el país de acogida como para los expulsados mismos eran *al-andalusíyn*, es decir ‘los andalusíes’³, descendientes de los antiguos habitantes de la zona, dado que no eran disociados de los habitantes de la Hispania visigoda que se convirtieron al Islam bajo el poder político musulmán. En este sentido, Arié (1973: 438) indica que la “masse andalouse était constituée par l’antique

² Hay dos usos más del vocablo *morisco*. El primero, de uso en México desde el siglo XVI, se aplicó a los descendientes de mulatos y europeos. El segundo, se aplicó en Portugal y en Canarias para denominar cualquier esclavo procedente del Norte de África (Bernabé Pons 2009a: 18).

³ Para los efectos de este trabajo, el término *morisco* se emplea para designar a esta comunidad antes y después de la expulsión.

fonds d'origine hispano-romaine et gothique de paysans attachés à la glèbe de pêcheurs ou d'artisans qui s'étaient volontairement soumis aux conquérants musulmans et avaient en majorité embrassé l'Islam". A este grupo inicial se añadieron árabes sirios, yemenitas, bereberes, negros, judíos y mozárabes (Vincent 1983: 339).

Por otro lado, Epalza (1992: 35-36) explica que hay dos visiones críticas actuales de los moriscos. La primera, hispanocéntrica y sociológica, considera a los moriscos como una minoría marginada dentro de la sociedad española de la época y la expulsión como la consecuencia de su marginalidad. Su especificidad se estudia en función de su integración en el conjunto de la sociedad española y se considera como un problema o un tema de la Historia de España. La segunda, 'islamológica', caracteriza a los moriscos como los últimos musulmanes de Al-Ándalus, insertos en una sociedad hispánica que les era hostil y por tanto su estudio debe estar centrado en sus características islámicas y las aportaciones que añadieron a la sociedad hispana y a su ser musulmán fundamental. De este modo, forma parte de la Historia del Islam y de la Historia de Al-Ándalus. Así, para distinguirse de los magrebíes y berberiscos, los andalusíes tomaron otros nombres más específicos, en relación con su origen hispánico y según el lugar de procedencia peninsular, como *zagri* (los que son de origen de las zonas fronterizas de Aragón, Cataluña y Valencia), *garandi* (los de Granada), *balansi* (los de Valencia) o *saraqusti* (los de Zaragoza), entre otros.

1.3 Breve compendio de la historia de los moriscos

1.3.1 De la conquista islámica a la reconquista cristiana

Desde el año 647 el ejército árabe, movido por el deseo de extender su religión islámica, empezó sus incursiones por el norte de África. Hacia 709 todo el Magreb estaba ya islamizado y bajo el control del califato árabe. Por aquel entonces la Hispania romana había sido invadida por los pueblos germánicos y, más tarde, durante el reino de los visigodos, los problemas internos y la crisis socioeconómica facilitaron que en el año 711

desembarcaran en la península tropas árabes y bereberes al mando de Tariq Ibn Ziad. Como es sabido, este logrará derrotar a Don Rodrigo en la batalla de Guadalete⁴.

En apenas siete años los árabes conquistaron casi toda la península, la cual se convirtió en Al-Ándalus, como provincia más del imperio islámico regido por la dinastía Omeya desde Damasco, luego emirato independiente con capital en Córdoba. Los hispanos que no quisieron someterse a la dominación musulmana se refugiaron en las montañas de Asturias y los valles de los Pirineos.

En el año 1002, tras la muerte del general árabe Almanzor, el Califato de Córdoba empezó a desintegrarse en numerosos y pequeños reinos de taifas, lo que facilitó el proceso de reconquista⁵, iniciada en 718 con el levantamiento de Don Pelayo en contra de los musulmanes y luego con la batalla de Covadonga en 722.

En época de Alfonso VI, y tras la conquista de Toledo en 1085, los reinos cristianos comenzaron a ganar terreno a los musulmanes. De hecho, después de la batalla de las Navas de Tolosa y la derrota de los almohades, el rey Fernando III se hizo con el control de Córdoba (1236), Sevilla (1248) y el reino de Murcia (1242), y unificó de manera definitiva León y Castilla. Solo el reino de Granada quedó en manos musulmanas, aunque convertido en un estado vasallo de Castilla. El 25 de noviembre de 1491, Boabdil y los Reyes Católicos firmaron las capitulaciones de Granada, las cuales garantizaban a los musulmanes el libre ejercicio de su religión y el mantenimiento de su lengua, sus rasgos sociales y culturales, y estipulan, además, que “ningun moro ni mora serán apremiados a ser cristianos contra su voluntad”, como recordaba Mármol y

⁴ La invasión o conquista de la península por los musulmanes sigue siendo objeto de polémica. En efecto, no existe unanimidad en torno a cuestiones fundamentales tales como la fecha del desembarco, la procedencia de los conquistadores o la decisión del embarco, debido a que existen dos fuentes principales (la latina y la árabe) que abordan los hechos en función de su propia visión e intereses. Cf., entre otros, los trabajos de Martínez Núñez (2011), Segura González (2011), Olagüe (1969), quien niega el hecho mismo de la conquista, o Guichard (1974).

⁵ Al igual que en la conquista, el concepto y el significado de la reconquista han sido largamente debatidos por los historiadores (cf., por ejemplo, Barbero y Vigil 1965, González Jiménez 2003). Ríos Saloma (2008) indica que el término Reconquista plantea tres problemas: 1) historiográfico, en relación al cuándo y por qué comenzó a emplearse, puesto que no se utilizó durante la Edad Media para designar el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes; 2) epistemológico, debido a la multiplicidad de significados que posee; 3) histórico, vinculado con el uso político e ideológico del enfrentamiento a lo largo de la historia.

Carvajal (1600: 149) en su *Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*.

1.3.2 La conversión de los mudéjares

A medida que la dominación cristiana se hacía efectiva, la condición de los musulmanes que habían preferido permanecer en las zonas reconquistadas se iba deteriorando. A estos moros o *sarraïns*, como los llamaban en territorios de lengua catalana, la historiografía los ha denominado *mudéjares*, nombre derivado del árabe *mudajjan* que significa ‘tributarios’ (Galmés de Fuentes 1992: 21) y que, según Bernabé Pons (2009a: 18), no aparece documentado hasta el siglo XVI.

Vivir como mudéjar en la Edad Media significaba gozar de una serie de derechos, como el libre ejercicio de la religión, la lengua y la cultura a cambio de un tributo especial. Sin embargo, con la conquista de Granada, la Iglesia empezó a dictar restricciones a dichos derechos, hasta que en 1498 el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, inquisidor general y confesor de la reina Isabel la Católica, puso en marcha su empresa de conversión en masa. Como respuesta a esta pragmática, los mudéjares granadinos se sublevaron en el barrio del Albaicín en 1499, en las Alpujarras en enero de 1500 y en otras partes del reino. La sumisión de los rebeldes fue seguida por otra pragmática en 1502, que ordenaba a los mudéjares de Castilla elegir entre el destierro o la conversión a la fe católica, tal y como recoge Mármol y Carvajal (1600: 156):

hubo muchos que se pasaron a Berbería, y los que no quisieron dejar la tierra, acordaron de hacerse cristianos. Esta conversión hizo el bendito arzobispo de Granada, dándole bautismo sin prevención de catecismo y sin instruirlos primero en las cosas de la fe, porque acudía tanta multitud de gente a convertirse [...]. Luego que la fama corrió por los lugares del reino de Granada cómo los moros granadinos se tornaron cristianos, los de las sierras y de la Alpujarras [...] comenzaron a alborotarse; y en aquel año y en el siguiente, que fue de 1500, se rebelaron algunos lugares [...]. Siendo pues opresos los rebeldes con increíble presteza [...], se convirtieron todos los moros de la Alpujarra, [...] y de otras muchas villas y lugares del reino de Granada [...] y dejando ir a Berbería a los que no quisieron ser cristianos, se convirtieron los demás allí y en todo el reino; y lo mismo hicieron dentro de pocos días los moros mudéjares que vivían en Ávila, en Toro y en Zamora y en otras partes de Castilla, que aun hasta entonces no se habían convertido.

Sin embargo, como señaló Utrillas Valero (2002: 810), la prohibición de que los mudéjares castellanos abandonaran Castilla hacía obligatoria la conversión. En el mismo sentido, Ladero Quesada (2002: 489) explica que la emigración legal resultaba difícil y costosa, puesto que los que querían irse no podían pasar a Navarra ni a Aragón, donde todavía había mudéjares, ni al Magreb, al estar prohibido por la guerra; tampoco lo podían hacer a Portugal. Por tanto, el bautismo se convertía en alternativa casi forzosa.

Años más tarde, en 1512, los mudéjares de Navarra se convierten y en 1525 Carlos V dio a elegir a los mudéjares de Valencia entre la conversión o el exilio, garantizándoles que quedarían durante cuarenta años a salvo de la Inquisición (García Arenal 1975: 16). Finalmente, en 1526, se convirtieron los de la Corona de Aragón.

Legalmente, después de la conversión, los mudéjares se volvieron cristianos. En consecuencia, sus comportamientos fueron vigilados por el tribunal del Santo Oficio, entre cuyas labores estaba la condena a los “malos cristianos”.

1.3.3 De la represión a la expulsión

En 1508 se publican los decretos que prohíben a los conversos seguir portando los vestidos moriscos y continuar con sus costumbres. Estas medidas solo entraron en vigor en algunas áreas. En 1526, con la llegada de Carlos V a Granada, se publicaron otras disposiciones por las que se negaban todas las expresiones de la cultura islámica. Así, se prohibió el empleo del árabe escrito u oral, el uso de los baños, la circuncisión, la manera ritual de matar a los animales, las zambras y la propiedad de esclavos y armas. Además, se obligaba a dejar las puertas de las casas abiertas los viernes y sábados y asistir a misa (Mármol y Carvajal 1600: 158). No obstante, estas medidas fueron aplazadas después de duras negociaciones y del pago de una importante suma de dinero (Vincent 2006: 164).

La situación de relativa tolerancia cambió cuando los turcos y los berberiscos se convirtieron en una amenaza en el Mediterráneo. En efecto, desde 1555 los nuevos conversos fueron vistos como columna susceptible de apoyar a los enemigos en contra de Felipe II. Entre 1560 y 1566 estuvieron involucrados en el bandidaje (*bandoleros* en Aragón y Valencia y *monfies* en Andalucía) así como en la piratería berberisca, lo que multiplicó las hostilidades entre moriscos y la población cristiana. De hecho, desde 1565

el sínodo provincial de Granada puso en práctica las medidas promulgadas en 1526, a las que se añadió, en 1567, la prohibición de todos los libros árabes.

Para negociar, de nuevo, la suspensión de estas medidas los moriscos enviaron a Francisco Núñez Muley, morisco notable que “por edad y experiencia tenía mucha practica de aquel negocio, y lo había tratado otras veces en tiempo de los reyes pasados” (Mármol y Carvajal 1600: 163), a hablar con el nuevo presidente de la Chancillería de Granada. En su *Memorial*, Núñez Muley trató de defender las costumbres de su comunidad justificándolas como propias de los moriscos y diferentes de las de los demás musulmanes; dichas costumbres no afectaban en nada a la fe cristiana. Su súplica no tuvo éxito. Las reuniones secretas se multiplicaban y los conversos granadinos se sublevaron, en las Alpujarras, el 24 de diciembre de 1568.

Tras aproximadamente dos años de conflictos, el 1 de noviembre de 1570, 80.000 moriscos fueron expulsados del Reino de Granada y repartidos por diferentes lugares de la Corona de Castilla, sin ninguna diferencia entre los que se habían sublevado y los que eran llamados “moriscos de paz” (Mármol y Carvajal 1600: 360). Casi cuarenta años más tarde, el 4 de abril de 1609 el Consejo de Estado aprobó la expulsión de todas las comunidades moriscas, sin considerar el momento o la circunstancia de su conversión.

Diferentes motivos pueden explicar esta decisión. En primer lugar, el rechazo mayoritario de los moriscos a ser cristianos sinceros. De hecho, los eclesiásticos que estuvieron en contacto directo con los moriscos, como el arzobispo de Valencia Juan de Ribera o el dominico Jaime Bleda, fueron los primeros en estar a favor de la expulsión general, quizá porque constataron el fracaso de su obra de conversión (Epalza 1992: 120-125). En segundo lugar, las tensas relaciones entre cristianos nuevos y cristianos viejos desde la dispersión de los granadinos entre la sociedad castellana contribuyeron a sensibilizar al pueblo sobre la necesidad de una unidad religiosa y cultural en el país. Sin embargo, la decisión no fue, como tal, una petición de la sociedad española (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 155). En tercer y último lugar, los argumentos políticos pueden ser otra de las causas de la expulsión. En efecto, las relaciones de los moriscos con los enemigos de la monarquía española (los turcos) habían ocasionado que la decisión de la

expulsión se fundara más en la seguridad del estado que en cuestiones religiosas (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 179).

1.3.4 El destierro

Dadas las dificultades en expulsar a todos los conversos y moriscos de una vez, debido a su alto número y a su dispersión entre los diversos territorios peninsulares, esta expulsión se realizó en fases sucesivas.

En primer lugar se echó a los valencianos en 1609, ya que eran los más temibles por su gran número y por estar repartidos en lugares montañosos próximos al litoral y de fácil acceso desde Berbería (Lapeyre 1986: 65). En principio, los embarcos desde el puerto de Denia fueron seguros, pero algunos grupos sufrieron daños de los patrones de los navíos mercantes y otros fueron saqueados por poblaciones rurales una vez desembarcaron en la región de Orán (Argelia). Estos abusos e incidentes, aunque fueron castigados por ambas autoridades, la española y la musulmana, provocaron varias rebeliones de moriscos en las montañas valencianas.

Después siguió la salida de los moriscos de Andalucía, Extremadura y las dos Castillas en 1610. Como se preveía que los padres abandonarían a los hijos menores de siete años, a menos de que fueran a tierra de cristianos, muchos de los moriscos se dirigieron hacia Francia y de allí hacia países musulmanes (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 187).

Por último salieron los moriscos catalanes y aragoneses, también en 1610, a través de los Pirineos por vía terrestre, o desde el puerto de Los Alfaques hacia Francia y posteriormente a Túnez.

Durante los tres años que siguieron (1611-1613), se continuó con otras expulsiones. Primero la de los moriscos que tenían permiso para quedarse y después la de los 2500 moriscos de Ricote, personas muy asimiladas, que fueron embarcados en Cartagena en dirección a Italia y Francia. La voluntad de las autoridades de no dejar ningún morisco en España fue definitiva. A este respecto Bleda informa que “a 16 de enero, año 1613, se despachó orden general a los Justicia avisándoles del modo que avian de tener en limpiar del todo la tierra de aquellos infieles y en 20 de abril, 1613, se dio

nueva comisión a solo el conde de Salazar para perficionar esta obra” (Boronat y Barrachina 1901: 303).

Basándose en los registros oficiales de salida, Lapeyre (1986: 252) estima que en total unos 296.000 moriscos fueron expulsados de España entre 1609 y 1614⁶:

Valencia	135.000
Aragón	61.000
Cataluña	5000
Las dos Castillas	45.000
Murcia	16.000
Andalucía	30.000
Granada	3000
Islas Canarias	1000
	296.000

1.3.4.1 Los que se quedaron y los que regresaron

En agosto de 1614 el rey Felipe III decretó que se había alcanzado el objetivo, después de expulsar a “todos los moriscos, hombre y mujer, granadino, aragonés, valenciano y catalán, así como los antiguos y los mudéjares” (Tueller 2013: 195). Sin embargo, una carta escrita el 11 de agosto de 1615 por el conde de Salazar al Consejo de Estado afirmaba que “son tantos los moriscos que han regresado a Murcia, Andalucía y Castilla la Vieja que parece que la expulsión nunca haya tenido lugar” (Tueller 2013: 191). Además, varios archivos confirman que el Santo Oficio continuaba su persecución a los moriscos ocultos en el reino de Granada hasta finales del siglo XVIII, tal y como lo demuestran las condenas de 226 personas en los autos de fe de 1728, 1729, 1730 y 1731⁷.

En principio, se sabe que hubo población morisca eximida de la orden de expulsión, como los menores de entre 4 y 14 años tutelados por familias cristianas viejas y clérigos (Lapeyre 2009: 73), los esclavos ingeniados por sus señores (Bernabé Pons 2009a: 141), las familias con muestras de ser buenos cristianos (disposición revocada el 9

⁶ Este autor admite que las cifras representan un mínimo y que habría que redondearlas en torno a 300.000, con un margen de error de unos diez mil (Lapeyre 1986: 252).

⁷ Fuente: Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 2675, expedientes 5, 49 y 117 (Tueller 2013).

de enero de 1610), así como los matrimonios mixtos de padre cristiano viejo y madre morisca acompañados de los hijos menores de 6 años (cuando el padre era morisco y la madre cristiana vieja esta se quedaba con los hijos pequeños y el padre y los hijos mayores debían partir), los ancianos e impedidos, los clérigos y religiosos de origen morisco de ambos sexos (Galmés de Fuentes 1994: 173). No obstante, durante el proceso de expulsión e incluso varios años después, unos cuantos moriscos lograron permanecer clandestinamente en la península y otros regresaron a España. Algunos fueron capturados y condenados a galeras, mientras que otros obtuvieron el perdón y se les autorizó permanecer en su patria. De este modo, en 1626 Felipe IV ordena que se detengan las persecuciones de los moriscos que regresaban, pues se suponía que eran buenos cristianos (Soria Mesa 2014: 189-193).

A día de hoy no se conoce la cifra real de los moriscos que consiguieron quedarse o volver a España. Vincent (2013: 44) estima que representarían entre el 10 y el 15% del total de la población morisca residente en España a principios del siglo XVII. Soria Mesa (2012: 206), por su parte, considera que se cuentan por centenares o miles los moriscos que lograron quedarse en Granada y asegura que se quedaron otros tantos, también ocultos, en la Corona de Aragón y la de Castilla.

Aunque muchos de ellos cambiaron de nombre y de apellido, eran conscientes de su identidad morisca, la cual intentaron preservar a través de los casamientos consanguíneos para reforzar la solidaridad del grupo hasta, al menos, 1800. Algunos lograron acumular considerables fortunas, convirtiéndose en prósperos mercaderes, otros ocuparon cargos importantes de escribanos, abogados, alcaldes o clérigos (Soria Mesa 2012: 230). Los que persistieron en sus creencias religiosas acabaron por salir del país hacia Turquía o Túnez⁸. Los que se asimilaron por completo se disolvieron en la sociedad española, dejando de ser moriscos para convertirse en verdaderos cristianos y perdiendo toda relación con la identidad morisca que se mantuvo fuera de España, en la diáspora.

⁸ Es el caso de la familia Lakhua, descendientes de moriscos del siglo XVII (Epalza 1984, Slama-Gafsi 1997-1998).

1.4. La diáspora

Una vez fuera de España, los países de Francia e Italia se convirtieron en lugares de tránsito para miles de moriscos en su camino hacia Marruecos, Argelia y Túnez, tres de las zonas que habían sido los grandes destinos de su diáspora. Aunque también se dirigieron hacia otros países como Turquía, Libia y Egipto, los datos con los que se cuenta en la actualidad sobre estos destinos son escasos.

1.4.1 Francia e Italia

Pocos años antes de la expulsión general, el paso a Francia estaba considerado como una ventaja para los moriscos que tenían recursos para pagar el viaje. Una vez cruzados los Pirineos, los expulsados tenían tres posibilidades: la primera, embarcarse para Marruecos desde San Juan de Luz en el Atlántico; la segunda, dirigirse a unos de los puertos del Mediterráneo para embarcarse en dirección a Argel o Túnez; y la tercera, emprender camino hacia Venecia y de allí a Constantinopla. Esta última ruta comenzó a ser empleada a partir de los años 50 del siglo XVI por los judeoconvertos, y se convirtió a principios del siglo XVII en la más utilizada por los moriscos que deseaban dejar la península, ya que la salida directa hacia un país musulmán constituía un delito (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 178). Además, las autoridades eran favorables a dar la oportunidad a los realmente convertidos, sobre todo a los que tenían hijos, de vivir en tierras de cristianos.

En un principio los moriscos fueron bien recibidos en Francia, e incluso se les autorizó a quedarse. Sin embargo, la actitud cambió con la llegada incesante de emigrados pobres y enfermos. Finalmente, tras el asesinato de Enrique IV, la gran mayoría de los moriscos se había marchado o fueron embarcados con destino a Berbería. Muchos años después, familias de origen francés, pero descendientes de moriscos, acabaron también por pasar al Magreb (Epalza 1992: 29). Hoy en día, su huella en Francia se puede considerar nula (Domínguez Ortiz 1976: 258).

En cuanto a Italia, este país todavía no contaba con una unidad política en el siglo XVI y los moriscos lo tomaron como tierra de tránsito hacia Turquía, aun antes de la expulsión de 1609-1614. De hecho, atravesaban Francia y el norte de Italia haciéndose

pasar por peregrinos que querían ir al santuario mariano cerca de la costa del Adriático y luego desde Venecia embarcaban para Constantinopla (Epalza 1992: 291-292).

1.4.2 Turquía

Tras la toma de Granada, y sobre todo después de la rebelión de las Alpujarras, una comunidad mudéjar-morisca se había asentado en Estambul y en Anatolia; sin embargo, la mayoría llegaron tras la expulsión y se instalaron en el barrio de Gálata de dicha ciudad. Según Krstić (2013: 260) esta comunidad fue la más rica de toda la diáspora. Se dedicaron especialmente a la agricultura, la artesanía y al comercio exterior. Algunos formaron parte del ejército otomano y otros lograron ejercer cargos públicos importantes en la Sublime Puerta (Extremera 2011: 116-117). Su fácil integración en la sociedad otomana puede explicar la pérdida definitiva de sus señas de identidad española.

1.4.3 Egipto y Libia

Desde los países del Magreb algunos moriscos, la mayoría árabohablantes, se dirigieron hacia Egipto donde se instalaron en Alexandría, Rachid, Damietta, El Cairo, Mansoura, Suez y Assiut (Abdel-Rahman 1994: 158). Se asimilaron rápidamente debido a su deseo de integración y también debido a los matrimonios mixtos, sobre todo con personas del Magreb instaladas en Egipto. Además, tal y como señala Abdel-Rahman (1994: 162) “it is also clear that they were open to all other communities of the society and have not tried to be socially isolated”.

En Tripolitania (Libia), gobernada por Beyes y bajo el poder del imperio turco-otomano, se estableció una pequeña comunidad morisca representada ante las autoridades otomanas por el jeque de Túnez. Según Lapiedra (1994: 370) “debieron establecerse en su mayoría en Trípoli y otras regiones costeras como Djebel Nefusa, Derna, etc.”. El único testimonio sobre su establecimiento nos viene de un personaje morisco llamado “le marabout Issouf” que se encuentra en el capítulo décimo de una obra francesa anónima del siglo XVII titulada *L’esclave religieux et ses aventures*, estudiada por Turbet-Delof⁹.

⁹ Guy Turbet-Delof la atribuye al padre Antoine Quartier, quien fue capturado y hecho esclavo en Trípoli, de 1660 a 1668 (Lapiedra 1994: 370).

1.4.4 Marruecos

Según García-Arenal (2013: 275), la acogida de los moriscos en Marruecos fue la parte final de un proceso de emigración que se produjo desde el comienzo de la reconquista y, sobre todo, tras la toma de Granada. Esta emigración legal, que tuvo lugar entre 1485 y 1501, fue seguida de otra clandestina, especialmente a partir de la sublevación del Albaicín y los decretos de conversión. Los granadinos y valencianos que emigraron voluntariamente en condiciones relativamente buenas, y que además hablaban árabe y tenían una cultura arabo-islámica, eran muy diferentes de los que llegaron tras el decreto de la expulsión. Estos últimos, procedentes de Andalucía, Extremadura y Castilla, llegaron como españoles, hablando castellano y anunciando públicamente su adhesión al cristianismo, por lo que no fueron bien acogidos. En efecto, sufrieron todo tipo de abusos por parte de las poblaciones locales y los gobernantes marroquíes intentaron reclutar una gran parte de ellos para sus ejércitos (García-Arenal 2013: 301).

La asimilación de los inmigrantes se produjo en etapas y a través de las estructuras urbanas, aunque algunos necesitaron más tiempo para incluirse en la sociedad marroquí como fue el caso de los hornacheros que se instalaron en Salé y que se mantuvieron como una entidad distinta hasta finales del siglo XVII. Algunos de ellos, incluso, intentaron regresar a España.

1.4.5 Argelia

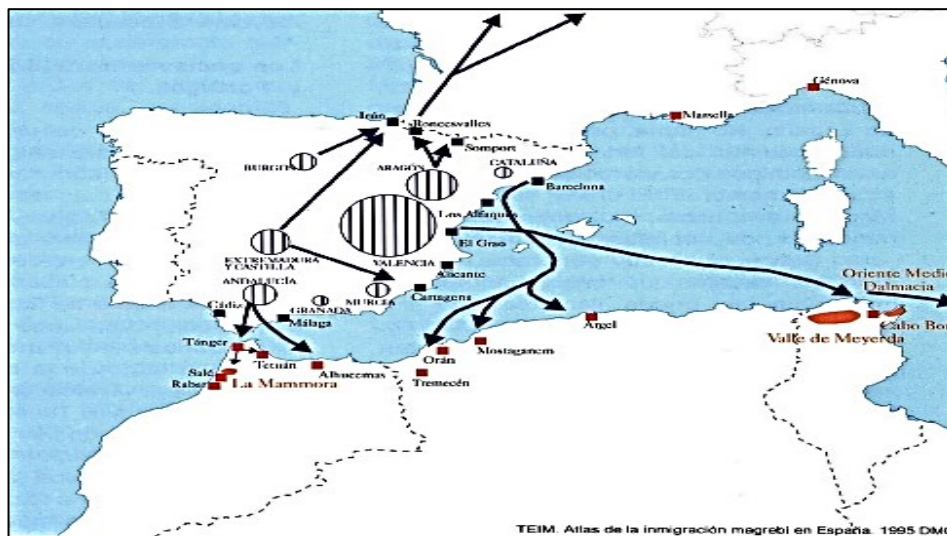
En 1516 los hermanos Barbarroja (Aruj y Jeireddín) y sus hombres entraron en Argel y la liberaron del ejército español. Tres años más tarde, la ciudad se convirtió en la primera vasalla del Imperio Otomano y el refugio preferente de los musulmanes de España; de hecho, los moriscos eran un grupo más de los que se habían instalado allí.

Como fue el caso en Marruecos, su inserción se realizó dentro de los espacios urbanos como Cherchel, Tlemcen, Mostaganem, Arzeu y Argel, la capital. El hecho de que la migración fuera en su mayoría de valencianos, y por consecuencia árabehablantes, contribuyó a su rápida integración en la sociedad argelina.

1.4.6 Túnez

Al igual que sucedió en Argelia y en Marruecos, Túnez había recibido a lo largo de toda la Edad Media la llegada continua de emigrantes musulmanes venidos de la península. Además, a mediados del siglo XIII, tras la caída de importantes regiones de Al-Ándalus, un gran número de intelectuales y técnicos andalusíes se instalaron en territorio tunecino, llegando a formar parte de la élite ciudadana. Siglos más tarde, el país dejará de recibir a los mudéjares y moriscos que iban saliendo de la península desde la caída de Granada, debido a los múltiples ataques cristianos y la toma de La Goleta y del puerto de Bizerta por parte de Carlos V. De hecho, la gran inmigración morisca fue de forma repentina y masiva y tuvo lugar entre 1609 y 1614 con la llegada de unas 80.000 personas, muy hispanizadas y difíciles de asimilar (Epalza 1992: 263).

Un grupo de comerciantes moriscos instalados en Francia antes de la expulsión, y con buenos contactos, negociaron con las autoridades otomanas la dispersión morisca en tierras musulmanas. Como consecuencia, los expulsados fueron encaminados hacia la Regencia de Túnez que, en aquel tiempo, disponía de un espacio social suficiente para recibir a esa gran masa de población. El sultán turco Ahmad I (1603-1617) intervino también ante las autoridades francesas, y las venecianas, para que facilitaran el paso de los moriscos a sus tierras de exilio, e igualmente ordenó a las autoridades locales turcas en Túnez que les acogieran y les dieran lo necesario para empezar su nueva vida (anexo 12).



1.5 La emigración morisca en las crónicas magrebíes

Pocos cronistas magrebíes de la época mencionan en sus obras la llegada de los moriscos. Los que lo hicieron no dieron muchos detalles sobre dicho acontecimiento, a pesar de la importancia de sus consecuencias en sus sociedades respectivas. El historiador Al-Maqqari¹⁰, por ejemplo, solo le dedicó unas pocas líneas en su *Nafh at-tib* (1629)¹¹:

Salieron millares para Fez y otros millares para Tremecén, a partir de Orán, y masas de ellos para Túnez. En sus itinerarios terrestres, se apoderaron de ellos beduinos y gente que no teme a Dios, en tierras de Tremecén y Fez; les quitaron sus riquezas y pocos se vieron libres de estos males; en cambio los que fueron hacia Túnez y sus alrededores, llegaron casi todos sanos.

Ellos construyeron pueblos y poblaciones en sus territorios deshabitados; lo mismo hicieron en Tetuán, Salé y la Mitidja de Argel.

Entonces el sultán de Marruecos tomo a algunos de ellos como soldados armados. Se asentaron también en Salé. Otros se dedicaron al noble oficio de la guerra en el mar, siendo muy famosos ahora en defensa del Islam. Fortificaron el castillo de Salé y allí construyeron palacios, baños y casas, y allí están ahora. Un grupo llegó a Estambul, a Egipto y la Gran Siria, así como a otras regiones musulmanas. Actualmente así están los andalusíes.

Según Chachia (2015: 126), el historiador argelino no hizo más que resumir las descripciones presentadas anteriormente por Bleda y Marcos de Guadalajara, y poner de manifiesto la inocencia de las autoridades locales y la comunidad musulmana en los crímenes cometidos por un grupo marginado hacia los moriscos. Ibn Abī-Lihya Al-Gafsi¹², por su parte, mencionó en el capítulo segundo de *Nūr al-armāshs* (1623)¹³ la buena acogida de los expulsados, s

u asentamiento y las tensiones sociales que provocó su llegada a la Regencia de Túnez (Epalza 1999-2002: 148). No obstante, el texto no estaba dedicado especialmente al asunto como hecho histórico importante, sino al papel que tenía el santo Sidi Bulgayz,

¹⁰ Tlemcen (Argelia), 1578-1632.

¹¹ *Nafh at-tib min gusn Al-Andalus ar-ratib wa dikri waziriha Lisan Addin b.Al-Hatib (Exhalación del olor suave del ramo verde del Al-Ándalus e historia del visir Lisan Eddin ben Al-Jatib)*, vid. García-Arenal y Wiegers (2013: 19).

¹² Discípulo del religioso Sidi Bulgayz Al Qaššaš, escribió su obra a principios del siglo XVII.

¹³ *Nūr al-armāsh fi manaqib al-Qashshāsh* ('virtudes y méritos'), vid. Epalza (1999-2002: 149, nota 44).

el poder religioso más importante del país en aquella época, en la buena recepción de los mismos.

Igualmente, el historiador Ibn Abī Dīnār (1869: 193) solo dedica en *Al-Mu'nes* (1698)¹⁴ un breve párrafo a la buena acogida que tuvieron los expulsados por parte de Uzman Dey, a su asentamiento y a algunos de los trabajos que realizaron, como la construcción de la carretera.

Esta “indiferencia” es explicada por Abdelhamid Henia (2012: 216-117) por el hecho de que los historiadores tunecinos no tenían ninguna “admiration particulière” hacia los recién llegados y “on ne leur attribue aucun génie particulier”, aunque contribuyeron a desarrollar el país. En efecto, en aquellos tiempos, su interés y su admiración estaban dirigidos hacia los turcos, considerados como sus salvadores de la guarnición española en 1574.

¹⁴ *Kitāb al-Mū'nis fī akhbār Ifrīqiya wa Tūnis* (Crónicas de Ifriqiya y de Túnez).

2. Situación sociolingüística de los moriscos antes de la expulsión

2.1 Introducción

La situación lingüística entre los moriscos nunca fue del todo homogénea. A este respecto, Vincent (1993-1994: 739) señala que “entre el monolingüismo absoluto arabófono y el dominio perfecto del bilingüismo, hay sitio para un montón de grados lingüísticos”.

En el presente capítulo, tras un breve acercamiento a la distribución demográfica de la población morisca en los territorios peninsulares (§ 2.2), uno de los factores que influye en el perfil sociolingüístico del morisco, se analiza la situación lingüística en tres puntos: la diversidad (§ 2.3.1), el árabe (algarabía) como lengua de resistencia a la aculturación (§ 2.3.2) y el bilingüismo (§ 2.3.3).

2.2 Distribución demográfica de los moriscos

Como mencionamos en el capítulo precedente, no es fácil conocer la demografía de la minoría morisca de antes de la expulsión por el simple hecho de que, oficialmente, toda la población era cristiana y, salvo contadas excepciones, las autoridades no hacían mención de su origen musulmán en sus recuentos o catastros. Además, los mismos moriscos disimulaban su origen por lo que no era posible su distinción de los cristianos. Del mismo modo, lograban pasar desapercibidos y no figurar como moriscos en las documentaciones municipales y episcopales gracias a su continua movilidad (Epalza 1992: 62). Domínguez Ortiz y Vincent (1978: 90) la estiman en alrededor de 350.000 personas, más o menos, repartidos de forma muy diversa por los reinos de las dos coronas.

En la corona de Aragón, los moriscos se concentraban en los tres grandes territorios (Valencia, Aragón y Cataluña). En Valencia, constituían un importante conjunto, pues representaban cerca del 29 % de la población total del reino (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 76). La inmensa mayoría vivía en el medio rural, en las montañas más pobres entre el río Mijares y el Júcar, excepto los ricos regadíos de la región de Gandía y Játiva (Epalza 1992: 66). Pocos millares habitaban en las ciudades: Castellón,

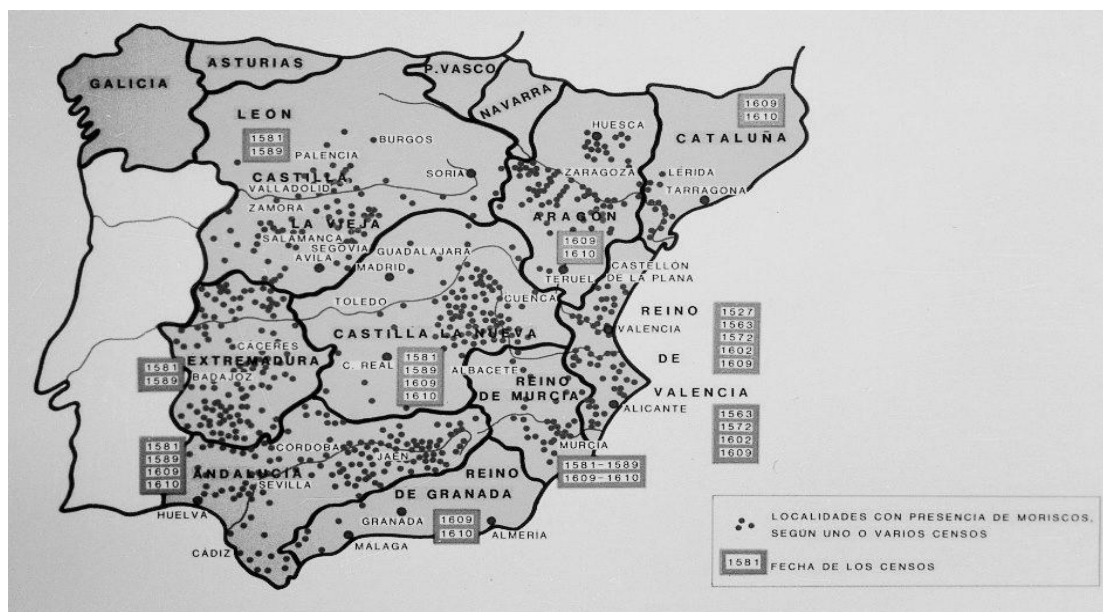
Alcira, Játiva y Valencia, concentrados en tierras de señorío civil o señorío eclesiástico y en realengos. Por su parte, en Aragón algunos pocos vivían en las montañas; la mayoría se agrupaba en las zonas llanas del valle del Ebro y en las vegas de sus afluentes. También había población morisca al norte (en Huesca), al sur (en torno a Albarracín) y al oeste (en las comarcas de Borja y Tarazona) y en ciudades como Albarracín, Teruel, Calatayud y Zaragoza, donde tenían barrios moriscos extramuros (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 76-77). Según varios autores representarían un 20 % del conjunto de la Corona de Aragón (Epalza 1992: 67). Por último, la cifra de moriscos en Cataluña fue evaluada por Reglà en 10.000 personas y por Lapeyre en 5000. Domínguez Ortiz y Vincent (1978: 77) la aumentaron a 7000-8000. Estos se agrupaban principalmente en dos zonas: la de Lérida y la del Bajo Ebro (Benítez 2009: 78).

En la corona de Castilla, los moriscos se agrupaban en el reino de Granada y en los otros reinos (Castilla la Vieja y Castilla la Nueva, la Mancha, Extremadura, Toledo, Andalucía y Murcia). Reglà los estimó en unos 250.000 (Epalza 1992: 68). En 1561 en el reino de Granada había cerca de 165.000 moriscos en un total de poco más de 290.000 habitantes (Vincent 1980: 184). Pero eran minoritarios al oeste, desde Loja hasta Marbella, con algunas excepciones como en la sierra de Bentomiz y la sierra de Ronda, así como en la vega de Granada. Constituían la casi totalidad de la población en las Alpujarras, Guadix, Baza, las regiones de Almería y otros territorios granadinos. Solían estar ausentes de las ciudades, excepto en Baza, Guadix, Almería y Motril donde representaban entre el 30 y el 40 % de la población, así como en Granada capital donde constituían casi la mitad (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 79-80).

En los restantes reinos de la corona de Castilla, los *antiguos* moriscos, como se solían llamar para distinguirlos de los granadinos (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 80), eran poco numerosos. Según los censos fiscales de 1497-1502, publicados por Ladero Quesada (1969: 17-21), serían unos 20.000 dispersos por todo el territorio. Formaban la mayoría en algunas poblaciones y serían minoría en otras, como era el caso de Extremadura, donde estaban también los hornacheros (Hornachos, Badajoz) que formaban un grupo muy estructurado (Epalza 1992: 73).

Un hecho fundamental que hay que tener en cuenta al estudiar la demografía morisca es la expulsión de 80.000 moriscos del reino de Granada tras el conflicto de las Alpujarras (§ 1.3.3). En efecto, después de 1570, el panorama demográfico morisco cambió. La población morisca castellana inicial pasó a 25.000-30.000 personas a fines del siglo XVI (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 81). Además, la activa movilidad de los expulsados, hacia Valencia y entre los diferentes territorios peninsulares, tratando de reagruparse en ciudades de alguna importancia, reunirse con los miembros de sus familias o regresar clandestinamente a sus pueblos natales en Granada hizo que las autoridades ordenaran otras deportaciones parciales, entre otras la de 1584, durante la cual entre 3000-4000 moriscos fueron expulsados de Granada y enviados a Almadén (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 87-88), hecho que explica el número reducido de moriscos granadinos al momento de la expulsión final (Epalza 1992: 82).

En resumen, la desigualdad de la distribución de la comunidad morisca existente a mediados del siglo XVI, era, según Domínguez Ortiz y Vincent (1978: 76-80), consecuencia de las vicisitudes de la Reconquista. En efecto, allí donde los musulmanes resistieron, fueron deportados, como en el norte y en la capital del reino de Valencia y en Granada; allí donde se entregaron, pudieron quedarse. Los pueblos vacíos fueron repoblados con cristianos viejos.



Mapa 2. Núcleos moriscos en la península ibérica (Lapeyre 1986)

2.3 Situación lingüística de los moriscos

2.3.1 La diversidad lingüística

En principio, según el territorio en el cual se encontraban, los moriscos eran dialectalmente árabehablantes o hispanohablantes. Los valencianos, la población morisca más numerosa de la península, eran árabehablantes debido a la tardía reconquista cristiana y gracias al papel que jugaron los alfaquíes como instructores de la lengua y protectores de la identidad islámica. Los granadinos lo eran también, como lo atestiguan las palabras de Núñez Muley en 1567: “nacieron y criáronse en lugares pequeños, donde jamás se ha hablado la aljamía, ni hay quien la entienda, sino el cura, o el beneficiado, o el sacristán, y estos hablan siempre en árábigo” (Mármol y Carvajal 1600: 165). Al contrario, los castellanos y los aragoneses, llamados también *tagarinos*, eran “aljamiados”, es decir que se expresaban en romance, como los había descrito Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro* (1611: 117r y 181v.):

son los moriscos antiguos de Castilla, Aragón y Cataluña, distintos de los de Valencia y de Granada [...] criados entre cristianos viejos en lugares de Castilla y de Aragón, los cuales saben igualmente nuestra lengua de modo que apenas se puede distinguir ni conocer salvo por la orden que con ello se tienen que vivan en ciertos barrios.

En efecto, los aragoneses y los castellanos perdieron pronto su árabe hablado, aunque conservaron parcialmente la lengua literal (Zanón 1995: 363) y particularmente la escritura árabe (Epalza 1992: 115).

Sin embargo, el cuadro general era mucho más complejo de lo hasta aquí reseñado. La situación lingüística podía ser diferente en ciertas áreas, por ejemplo, en las zonas valenciano-catalana había una situación de diglosia árabe y catalán-valenciano (Epalza 1992: 115), del mismo modo que en Aragón, aunque el castellano había sustituido al aragonés desde el siglo XIV, la situación diglósica castellano-aragonés hablado se mantuvo durante mucho tiempo entre la clase rural (Vespertino Rodríguez 2002-2004: 1733). Del mismo modo, el panorama podía ser distinto en pueblos vecinos en un mismo territorio, como era el caso de los moriscos del valle de Benimuslem en la Ribera Alta valenciana, todos aljamiados (110 a 120 habitantes) al contrario de sus vecinos en Carlet y Benimodo, quizá gracias a una catequesis continua y eficaz (Vincent

1993-1994: 737). El caso de Hornachos antes mencionado también fue especial. Arabófono, era una excepción en una Extremadura castellanohablante debido a su situación en plena sierra y aislado por los valles adyacentes (Bernabé Pons 2009c: 117). La misma situación puede hacerse para Purchena, al noreste del reino de Granada. De los diez moriscos interrogados por las autoridades en 1562, cinco eran aljamiados y cinco se expresaron en lengua árabe (Vincent 1993-1994: 738). La misma situación se produjo en 1554 y en 1562 en Baza; entre los 41 moriscos que fueron inquiridos, 16 eran aljamiados y 25 monolingües en árabe (Vincent 1993-1994: 738).

Por otro lado, la expulsión de los granadinos hacia los demás territorios castellanos, extremeños y murcianos favoreció la castellanización de los mismos y modificó al mismo tiempo la situación lingüística de esas comunidades.

2.3.2 La algarabía como lengua de resistencia a la aculturación

Vista como un elemento discordante en una sociedad cristiana (Pedraza 1998: 309) y como una predisposición a la conspiración (Pedraza 2002: 458), la lengua árabe de los conversos se convirtió en una preocupación permanente para las autoridades oficiales que ordenaron más de una disposición para acabar con ella. En efecto, en Granada la asamblea reunida en la Capilla Real en 1526 estipuló que

por obviar y remediar los daños e inconvenientes que se siguen de continuar los dichos nuevamente convertidos a hablar arábigo, mandamos que ninguno de ellos, ni sus hijos, ni otra persona alguna de ellos, no hable de aquí adelante en arábigo, ni se haga escritura alguna en arábigo, y hablen todos la lengua castellana (Vincent 1993-1994: 732-733).

Cuarenta años más tarde, en 1566, la cédula real decidió obligarlos a aprender castellano en un plazo de tres años, recordando que

uno de los más principales impedimentos era el uso de la lengua arábiga de los dichos nuevamente convertidos así hombres como mujeres y niños usaban hablando e escribiendo y leyendo la dicha lengua y haciendo como hacían sus escrituras, contratos y testamentos y otras negociaciones en ella por medio de la cual retenían y conservaban la memoria de su antigua y dañada secta y vida y que por el mismo medio de la dicha lengua trataban entre sí en libertad y secreto de lo que tocaba a la dicha su secta y los ritos y ceremonias de ella y que los más dellos especialmente mujeres y niños no entendían nuestra lengua ni podían ser

entendidos ni doctrinados en la santa fe católica y religión cristiana (Vincent 2006: 165).

En Valencia, aunque el árabe nunca estuvo prohibido como lengua hablada, a diferencia del caso de Granada, las autoridades eclesiásticas no dejaron de insistir en que se prohibiera su uso (Barceló Torres 1984: 138). De hecho, en 1565 Felipe II ordenó

que se les quite el leer y escribir en árábigo, y se de orden como aprendan la lengua vulgar del Reyno porque dexe la árábigo, y para esto aya escuelas para abezalles a los niños y a las niñas (Esteban 2013: 94).

En 1595 pedía que se enseñara el castellano y el valenciano a los moriscos y que los catecismos se redactaran en ambas lenguas (Boronat y Barrachina 1901: 660). En efecto, los clérigos, entre los que destaca el arzobispo de Valencia Juan de Ribera, estaban a favor de erradicar la lengua árabe, ya que no la consideraban apta para enseñar el cristianismo y era, además, propagadora de la fe musulmana (Vincent 1993-1994: 745-747). Este punto de vista no era compartido por otros clérigos, más favorables a usarla como herramienta para la catequesis, como el jesuita morisco Ignacio de las Casas, para quien era más conforme a la razón predicar a cada uno en su propia lengua (Bernabé Pons 2009c: 113) o fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, quien según uno de sus familiares “hizo buscar de diversas partes sacerdotes, así religiosos como clérigos, que supiesen la lengua árábigo; e así fizo en su casa pública escuela de árábigo en que la enseñasen” (Vincent 1993-1994: 745-746). El objetivo final de Talavera era hacer olvidar a los moriscos su lengua árábigo, pero de una forma realista usando sus propios elementos culturales (Bernabé Pons 2009c: 113-114).

Los moriscos, por su parte, conscientes de la importancia de la lengua árabe para el mantenimiento de la identidad cultural y religiosa musulmana, como lo expresó el granadino Aben Daud en una carta dirigida a los musulmanes del norte de África durante la sublevación de las Alpujarras, “quien pierde su lengua árábigo pierde su ley” (Mármol y Carvajal 1600: 85), intentaron aplazar una y otra medida de aculturación durante décadas y, al mismo tiempo, enseñar la algarabía de modo clandestino. De hecho, se multiplicaron las reuniones con predicaciones y lecturas colectivas (Vincent 1993-1994: 740), las escuelas para niños y también las clases privadas con los alfaquíes como fase

previa para la iniciación religiosa (Areces Gutiérrez 1997: 629), o en el seno de la familia como fue el caso del morisco Ibn Abd al-Raḥī, granadino de Murcia, que describió en Túnez cómo su padre le enseñaba en secreto las letras del alifato todos los días al volver de la escuela, donde aprendía el castellano:

Mi padre cogía una tabla de madera de nogal [...]. Me escribía sobre ella las letras del alfabeto y me preguntaba, letra por letra, las letras de los cristianos. Y cada vez que yo le nombraba una letra en castellano, él me escribía la letra árabe correspondiente y me decía: “Nuestras letras son así”, hasta que terminó enseñándome todas las letras del alfabeto (Bernabé Pons 2009c: 115).

Con todo, las prohibiciones y los esfuerzos emprendidos en la enseñanza del romance no dieron el cambio lingüístico esperado. En efecto, diversos testimonios reflejan el continuo empleo de la lengua árabe por parte de los conversos hasta fechas tardías, próximas a la expulsión. En 1572, en un informe que dirigieron los inquisidores a sus superiores sobre la situación de los granadinos recién repartidos en el distrito de Llerena, se indica que “de los que están repartidos en este distrito hay muy poca satisfacción, que son christianos, y entiendese que, si no se pone gran cuidado en quitalles la lengua árabe, siempre permanecerán en imitar sus pasados” (Dadson 2007a: 156). En Badajoz, don Diego Gómez de Lamadrid, informando sobre la asimilación de los granadinos en su arzobispado, escribió en 1589 que “aunque van a misa y confiesan, no se tiene en general sino de cual y cual la satisfacción que se desea de su cristiandad [...] y hablan su algarabía, y viven algunos juntos, y no hay casar sino con de su nación, si no muy pocos, y en sus bodas se regocijan y cantan en árabe” (Dadson 2007a: 157). En Pastrana, tras recibir varias quejas de la población cristiana vieja sobre el empleo habitual de la lengua árabe por parte de los moriscos, el consejo ordenó en 1602 “que se pregone en el plaza publica de esta villa la pragmática de su majestad que habla sobre los del reino de Granada no pueden hablar algarabía y las demás cosas que en ellas se declaran que según de e cumpla [*sic*] como en ella se requiere so las penas en ella declaradas” (García López 1995: 166). En 1605, de las Casas describió la situación de los moriscos de Valencia diciendo que hablan “lengua árabe y son raros dellos los que entendían bien la española o sea capaces de un razonamiento o discurso, principalmente en cosas de la fe, por muy ladinos que sean; los más deste Reyno saben leer y escrevir su lengua árabe” (Barceló y Labarta 2009: 118).

Asimismo, la numerosa documentación notarial, judicial e inquisitorial indicando la necesidad de la presencia de un intérprete confirma la constancia de los moriscos en conservar su lengua. De hecho, hasta 1581 la Inquisición continuó teniendo sus propios intérpretes que participaban en las visitas de distritos (Vincent 2006: 165).

2.3.3 El bilingüismo

Según Pallarés (1994: 158), esta imagen de la situación lingüística de los moriscos puede resultar parcialmente “engañosa” porque los escritos de inquisidores o predicadores, preocupados por la asimilación religiosa de los nuevos conversos, insistían en la inutilidad de los esfuerzos y las dificultades que había que superar. Por lo tanto, prestaban más atención a aquellos que no entendían el romance y no a los bilingües. Efectivamente, aunque resistieron a la aculturación lingüística, un amplio sector de los moriscos entendía y hablaba el castellano en alguna de sus variedades. Incluso algunos de ellos se orgullecían en exhibir este conocimiento. En 1546 un tal Lope Robledano, al otorgar su testamento, aclaró que lo hacía por “su propia lengua, el qual vi y entendí bien por aljamía, el qual se me leyó por el presente escriuano” (Pedraza 1998: 317). Además, en ciertos pueblos, formaba parte de su escala de valores por tanto desconocerla era visto como una debilidad personal y conocerla insuficientemente era considerado una limitación profesional (Pallarés 1994: 141). Epalza (1992: 117) afirma que al momento de la expulsión la mayoría de los moriscos, especialmente los de origen granadino, valenciano, aragonés, murciano y catalán eran bilingües y muy pocos eran los monolingües, sobre todo castellanos, aragoneses y extremeños en castellano-aragonés, y granadinos y valencianos en árabe.

En efecto, en el momento de la conquista en la sociedad granadina había ya personas que conocían el castellano, porque era la lengua de sus vecinos cristianos, y cristianos convertidos con quienes se entendían para tratos de toda clase (Epalza 1992: 117). Había también una élite intelectual que manejaba ambas lenguas, como el citado Núñez Muley o los traductores del rey Alonso del Castillo y Miguel de Luna. Además, junto al contingente de familias moriscas que fueron asimiladas, algunas se integraron en la nobleza castellana, por privilegios o por alianzas y otras por ser próceres que colaboraron en la conquista del siglo XV (Epalza 1992: 82). Los que tenían el permiso de

quedarse, después de la guerra de las Alpujarras, fueron insertos en una inmensa mayoría de cristianos castellano hablantes y aprendieron, por tanto, el castellano; de manera que el bilingüismo estaba bastante extendido en la capital granadina durante la segunda mitad del siglo XVI. De hecho, el resultado obtenido por Pedraza (1998: 316-317), sobre el análisis de documentos notariales de 840 escrituras de última voluntad de moriscos granadinos entre 1504 y 1571, demuestra una tendencia ascendente en el dominio del romance y un descenso en el empleo de intérpretes por parte de los mismos durante la segunda mitad de la centuria. El porcentaje de moriscos que necesitaba un intérprete, por sexo, en el siglo XVI fue el siguiente:

Sexo	Primera mitad	Segunda mitad	Reducción
<i>Hombres</i>	11,65 %	6,97 %	4,68 %
<i>Mujeres</i>	24,27 %	8,13 %	16,14 %

Los granadinos deportados en los diferentes territorios de Castilla aprendieron también el castellano, y así lo reflejan los propósitos de Bernardo de Aldrete:

Los que después de la rebelión de 1569 fueron repartidos en Castilla y Andalucía, mezclados con los demás vecinos, an recibido nuestra lengua, que en público no hablan otra, ni se atreven (solo algunos pocos que biven, de los que hallaron en aquella guerra, hablan la suia en secreto). Los hijos y nietos d'estos hablan la castellana, tan cortada como el que mejor, si bien otros de los más endurecidos no dexán de volver a la lengua arábiga (Areces Gutiérrez 1997: 633-634).

Por su parte, en Valencia el bilingüismo primó en la capital. De hecho, en el siglo XVI casi todos los hombres sabían hablar alguno de los romances usados en este territorio (Barceló y Labarta 2009: 118). Además, en algunas comarcas o zonas de alta convivencia entre cristianos y moriscos el bilingüismo estaba muy extendido, como era el caso de Valldigna (Pallarés 1994: 140-141 y 159), donde los moriscos tenían sus campos mezclados, acudían a los mercados de Gandía, Alzira y Xátiva, tenían relaciones comerciales entre sí y problemas comunes con la señoría, por lo que a veces pleiteaban conjuntamente. Según Pallarés (1994: 145), la situación debió ser parecida en otras zonas valencianas de población mixta morisca-castellana, como en Gandía, Oliva, la Ribera

baja y alta y en las inmediaciones de la ciudad de Valencia, donde hubo relaciones económicas frecuentes entre las dos comunidades.

No obstante, estos datos representativos de una cierta integración lingüística no reflejan el perfil exacto del morisco bilingüe, ya que su competencia comunicativa en romance variaba entre el nivel elemental de quien “puede saber una palabra de aljamía” (Vincent 1993-1994: 742) y el dominio perfecto como era el caso del granadino Núñez Muley. Por ejemplo, algunos documentos pertenecientes al notario de Mojácar (Almería), quien tenía el hábito de indicar el mayor o menor grado de bilingüismo de la población morisca, muestran tres casos de hombres moriscos que representan situaciones lingüísticas distintas: el primero, Miguel Infadila, al vender su tierra “lo otorgó por su lengua [*sic*] que es aljamiado”; el segundo, Juan Alfahar, recurre a los servicios de un intérprete “no embaragante que es aljamiado”; y el tercero necesita la intermediación de otro “por cuya lengua otorgó” (Vincent 1998: 111).

Esta variedad depende en buena medida del grado de intercomunicación entre las dos comunidades, de la edad y del género. En efecto, los hombres mayores de edad demostraban un buen dominio del castellano, puesto que al incorporarse a la actividad laboral empezaban a convivir con cristianos y, por tanto, podían aprender su lengua. Contrariamente a la situación de los hombres, entre los cuales el bilingüismo era mucho más general debido a su activa vida social fuera del hogar, entre las mujeres predomina el monolingüismo por su menor movilidad y su menor relación con el exterior. Según el análisis de Pallarés (1994: 140-143) de los datos procedentes de la corte de Justicia Mayor de Valldigna (Valencia 1560-1609), cuya población hacia 1600 era en sus tres cuartas partes morisca y con una importante minoría cristiana (sobre todo en Xara, solo habitada por cristianos, y Simat, de población mixta), de los 791 varones adultos mayores de veinte años, 771 (97,4 %) no necesitaron intérprete para declarar, porque entendían y podían expresarse en lengua romance. En cuanto a las mujeres, de los 142 casos constatados, solo 59 (41,5 %) de las declarantes no necesitaron la ayuda del intérprete, entre ellas destaca el caso de las 35 mujeres de Simat, todas bilingües porque tenían la necesidad y la oportunidad de aprender el romance.

Otros factores que influyeron también en el nivel del bilingüismo fueron el orden social de la persona y las relaciones de tipo profesional que llevaba con la comunidad cristiana. En efecto, tras la pragmática de conversión, el romance empezó a emplearse con exclusividad en todos los usos oficiales, por lo que el empleo de la lengua árabe comenzó a tener desventajas sociales y culturales. Por tanto, para acceder a determinados puestos específicos, algunos miembros de la comunidad morisca habían advertido la necesidad de aprender la lengua de la mayoría (Areces Gutiérrez 1997: 635). Así pues, llegaron a ser perfectamente bilingües los personajes socialmente bien situados como el notario Alonso Gabano (Pedraza 1998: 318), las élites urbanas granadinas, los cargos municipales o fiscales, los intérpretes oficiales de la municipalidad, de la Inquisición y de otras instituciones (Vincent 1993-1994: 739). Además, albañiles, especieros, tenderos y labradores eran capaces de hablar y entender el romance con mayor o menor perfección. Por ejemplo, hablando de los moriscos de Valencia, de las Casas confirma que “los hombres, como muchos dellos harrieros y tienen comercio con esta ciudad y van a Castilla con las requías, por la necesidad de sus tratos entienden algo de ambas lenguas [castellana y catalana]” (Barceló y Labarta 2009: 118).

Por último, las situaciones intermedias de bilingüismo pueden explicarse por el hecho de que los moriscos usaban el romance solo para comunicarse en y con la sociedad cristiana, mientras que en el entorno familiar y con otros moriscos hablaban el árabe. Este hecho favoreció, según Areces Gutiérrez (1997: 636), el establecimiento de una versión del romance que nunca debió sobrepasar el estatus medio de comunicación, asociado con el manejo de ciertas situaciones sociales que se imponían por necesidad o por conveniencia, pero sin la tendencia a ser convertido en lengua de uso habitual.

3. El árabe y el castellano de los moriscos

3.1 Introducción

Bien en *algarabía*, bien en *aljamía*, la lengua de los moriscos era muy peculiar. En efecto, como los demás arabófonos, los moriscos no hablaban en su vida diaria la variante clásica o litúrgica de la religión islámica, sino el *andalusí* o el *hispanoárabe*, uno de los numerosos dialectos de la lengua árabe (§ 3.2.1). Además, lo usaban para escribir sus documentos, textos que reflejan el deterioro de sus conocimientos sobre el sistema gramatical de dicha lengua (§ 3.2.2). En romance, especialmente en castellano, su forma de hablar también era diferente de la de sus coetáneos. A este respecto, Caro Baroja (1991: 133) señaló que se los distinguía por su acento y su pronunciación especiales (§ 3.3.1). Lo mismo puede decirse de su manera de escribir, pues debido a los factores regionales, políticos y socioculturales mencionados en el capítulo precedente, sus obras aljamiadas, creadas para conservar y difundir el acervo cultural islámico entre los miembros de su comunidad, rebosan de peculiaridades que no aparecen en otras obras escritas por españoles cristianos (§3.3.2).

En el presente capítulo, no se pretende describir todos los rasgos del árabe y romance hablados por esta minoría ni presentar listas exhaustivas de las características de sus documentos escritos en ambas lenguas, sino dar a conocer algunos de los mismos que parecen más relevantes cuando se analiza la cuestión lingüística de la comunidad morisca antes de la expulsión.

3.2 La lengua árabe

3.2.1 El árabe andalusí o el hispanoárabe

Según algunos especialistas como Corriente, el árabe dialectal importado a la península en 711 no era una lengua unificada ni definida (Fierro 2001: 16). Cada uno de los grupos que llegaron –sirios, yemenitas, bereberes, entre otros– trajo consigo su manera de hablar. La interacción lingüística entre estas variantes del árabe, y las lenguas y dialectos romances derivados del latín, hablados por la mayoría de la población indígena, dio como resultado, hacia el siglo X, el dialecto árabe andalusí, llamado también *hispanoárabe*.

Para conocer algunos de los rasgos de dicho dialecto, actualmente extinto, son de importancia notoria las cartas familiares, los recibos de compraventas, los contratos privados, redactados o dictados antes de la expulsión por la población morisca con bajo nivel de instrucción (vid. anexo 1, con documentos de Barceló Torres 1984 y Paredes 1955). Efectivamente, como se ha explicado anteriormente, el aprendizaje del árabe se realizaba de forma clandestina y se centraba sobre todo en los preceptos de la religión y el manejo del alifato, de modo que la escasez de sus conocimientos sobre el sistema clásico de la lengua les llevó a escribir en la variante “media”, es decir, en una mezcla de los dos registros, el literal y el dialectal (Labarta 1985: 284, y cuadro 1 con la transliteración). A este respecto, hay que subrayar el hecho de que esta diglosia en la escritura se puede observar también en documentos de moriscos de educación más alta, aunque de modo aislado (Labarta 1985: 283). Un buen ejemplo de ello es la recopilación de refranes andalusíes efectuada por Alonso del Castillo, la cual está llena de interferencias del hispanoárabe (anexo 2).

Consonantes				Vocales	
ذئ و ا ا ء	ض	د	ا	ا	a
ا	ط	ت	ا	ا	ā
ب	ظ	ز	ا	ا	à
ت تة	ع ع ع	ع	ا	ا	u
ث	غ غ غ	غ	ا	ا	ū
ج ج ج	ف ف ف	ف	ا	ا	i
ح ح ح	ق ق ق	ق	ا	ا	ī
خ خ خ	ك ك ك	ك			
د	ل ل ل	ل	Tanwin		
ذ	م م م	م	ا	ا	an
ر	ن ن ن	ن	ا	ا	un
ز	ه ه ه	ه	ا	ا	in
س س س	و	و	Diptongos		
ش ش ش	ي ي ي	ي	ا	ا	ay
ص ص ص	س	س	ا	ا	aw
ا tashdid (geminación)				ا sukūn (ausencia de vocal)	

Cuadro 1. Transliteración del alifato árabe (Labarta 1985)

Entre los rasgos de este dialecto, podemos citar los siguientes:

1. La palatalización o *imāla*. Según Corriente (1992: 38), este fenómeno se presenta en dos grados:

1) /a/ > [e]: /dējaj/ دَجَج < /dajāj/ دَجَاج ('gallinas') (anexo 1, texto 3); /kén/ كَيْن < /kāna/ كان ('si') (anexo 1, texto 5).

2) /a/ > [i]: /kirī/ كِرِي < /kirā/ كِرَاء ('el alquiler') (anexo 1, textos 6 y 8); /aṭīk/ عَطِيكَ < /aṭāk/ عَطَاكَ ('te dio') (anexo 1, texto 8); /almī/ الْمِي < /almā/ الْمَاء ('el agua'); /ḥaddīd/ حَدِيد < /ḥaddād/ حَدَاد ('herrero') (anexo2, refrán 1).

La grafía árabe no permite distinguir entre 1) y 2), por tanto, el fenómeno solo es apreciable cuando los documentos están vocalizados mediante *kasra* (◌ِ) o *yā* (ي / ى) (Labarta 1985: 288). La oposición entre ambos alófonos se neutraliza con el archifonema /I/ (Corriente 1992: 38). La *imāla* de 2º grado es característica del periodo tardío granadino, aunque se puede encontrar esporádicamente en otras áreas en cualquier época. Se trata de un rasgo antiguo reprimido en el momento de la estandarización del andalusí y reaparecido con fuerza en el reino nazarí (Corriente 1992: 38).

2. La asimilación

1) Regresiva, con armonización vocálica: /kethr/ كَثِر < /kathir/ كَثِير ('mucho') (anexo 1, texto 6).

2) El artículo *al* se asimila ante las consonantes solares (tā', t̃ā', dāl, ḏāl, rā', zāy, sīn, šīn, šād, ḏād, ṭā', zā', lām y nūn) y también /j/ sin la geminación de la letra inicial y con la desaparición de /l/: /ešikh/ أَشِيخ ('jurado') (anexo1, texto 2); /a-šurut/ أَشْرُطَا ('condiciones'); /a-ḏahab/ أَذْهَبْ ('oro'); /a-ṣabiyū/ أَصْبِيُو ('joven') (anexo 3, texto 2).

3) Cuando hay dos consonantes idénticas concurrentes en distintas palabras se pierde uno de los fonemas sin geminación: /yiṣalī/ يَصَلِي < /yiṣal lī/ يَصِلْ لِي ('me llegue'); /ta'melī/ تَعْمَلِي < /ta'mel lī/ تَعْمَلْ لِي ('házmelo') (anexo 1, texto 8).

3. Los pronombres

1) 1ª persona singular (/aná/ أَنَا o /anī/ أَنِي, أَنْ, أَنَا) y plural (/nihín(a)/ نَحْنُ /hína/ نَحْنُ) (Barceló 1984: 187).

- 2) 2ª persona, sin distinción de género (/éntē/ أَنْتَ/ أَنْتِ), documentado en transcripciones cristianas (Barceló 1984: 187).
- 3) 3ª persona masculino (/hú/ هُوَ o /húwwa(t) هُوَ/تَا), femenino (/hi/ هِيَ o /híy-ya(t)/ هِيَ/تَا), y plural (/húm/ هُمْ o /húmet/ هُمَ/هُنَّ) (Barceló 1984: 187).
4. Las conjunciones subordinantes
- /fiyaš/ فَيْشُ o /baš/ بَشُ (‘para que’): /fiyaš yan ‘aṭnī ṣilah/ فَيْشُ يَنْعُطْنِي صِلَاحُ (‘para que se me entregue armamento’) (anexo 1, texto 5).
 - /sa‘at/ سَاعَة o /fal-hín ma/ فِي الْحَيْنِ مَا (‘cuando’): /sa‘at yanzil Mūsā/ سَاعَة يَنْزِلُ مُوسَى (‘cuando descienda Mûsa’); /fal-hín ma qubaḍ/ فِي الْحَيْنِ مَا قَبَضَ (‘cuando reciba’) (Barceló 1984: 201).
5. El uso frecuente del diminutivo
- /išqubáyr/ اِسْقُبَيْر (‘escobillón’); /ṣupáypat/ صُبَيْط (‘zapatito’) (anexo 2, refranes 1 y 2); /kubaybit/ كُبَيْبَة (‘ovillitos’) (anexo 1, texto 8).

Por lo que respecta al léxico, está compuesto de:

1. Vocablos andalusíes

- /baḥal/ بَحْلُ (‘como’): /baḥal wāḥid saḥib/ بَحْلُ وَاحِدٍ سَاحِبٍ (‘como un amigo’) (Labarta 1985: 307). Este término de comparación es muy utilizado en los refranes: /baḥál išqubáyr/ بَحْلُ اِسْقُبَيْر (‘como escobillón’); /baḥál ṣupáypat/ بَحْلُ صُبَيْط (‘como el zapatito’) (anexo 2, refranes 1 y 2).
- /fard/ فَرْد (‘un solo’): /fārd qadrā/ فَرْدٌ قَدْرَا (‘un caldero’) (anexo 2, refrán 5).
- /arrà/ ارَّي (‘dame, venga’): /arrā baḥt/ ارَّي بَخْت (‘dame suerte’) (anexo 2, refrán 4).
- /wāḥid/ وَاحِد, /Waḥda/ وَاحِدَة (femenino) para indicar la indeterminación: وَاحِدٌ عَقْدٌ /wāḥid ‘aqd/ (‘un acta’) (anexo 1, texto 4).
- /zawý/ زَوْج (‘un par de’) para expresar el dual analítico, bajo la forma /zaw/ زَوْ en registros más bajos (Barceló 1984: 183): /zaw men déjej/ زَوْ مِنْ دَجَج (‘un par de gallinas’) (anexo 1, texto 3); /zawý ḥdemi/ زَوْجِ خَدَامِي (‘un par de cuchillos’) (anexo 1, texto 1).

2. Vocablos romances

- 1) Prestamos léxicos. Según Barceló (1984: 204), el número de palabras romances adoptadas por el hispanoárabe aumentó en época tardía, y la mayoría corresponde al campo de la economía y la administración. Labarta (1985: 308), por su parte, añade que muchos de ellos corresponden a conceptos nuevos o específicos del contexto social cristiano, como لِرْسِيَه /*lirensiah*/, /l'herencia/ ('la herencia'), دِقْلَرَسْيُ /*deklarasyu*/, /declaració/ ('declaración'), بَرْقُرَ /*broqura*/ ('procura') (anexo 1, texto 7); لُبُرْسِيبْلِي /*luburšiblī*/ ('lo posible') (anexo 1, texto 5); اَبْلِقْسِيُو /*'bliqasyū*/, /obligació/ ('obligación') (anexo 1, texto 3).
- 2) Evolución semántica. Términos como دَاخِل /*dákhel*/ ('dentro') con valor adverbial: دَاخِل ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ /*daḥil ṭalātat ayām*/ ('dentro de tres días'); (حَرْفٌ /*ḥarf*/ y هُرُوفٌ /*hurūf*/ ('carta(s)', del catalán *lletra*): دَفَعَ لَنَا حَامِلُ الْحُرُوفِ /*dafa'a lanā ḥāmil alhurūf*/ ('nos entregó el portador de las cartas') (Barceló 1984: 204).
- 3) Calcos. Algunas locuciones como اَلَى صَفِيَه /*alā ṣaqayh*/ ('a pie') (anexo 2, refrán 3).

3. Vocablos mozárabes

Al igual que los romancismos o vocablos romances, el dialecto hispanoárabe incluye también palabras de origen mozárabe. Según Labarta (1985: 308-311), fueron adoptados siglos atrás por el árabe: شُقْرَة /*šuqra*/, شُقْر /*šuqr*/ ('suegro/a') (anexo 1, texto 6); قُفْيَة /*qufya*/ ('cofia'); كَبَا /*kaba*/ ('capa'); كَلْسَه /*kalsah*/ ('calzas').

4. Vocablos beréberes

Los estudios sobre las huellas de los beréberes en la península son relativamente recientes. Corriente (1998: 269-275) indica más de cincuenta préstamos de origen beréber en el árabe andalusí y los clasifica en relación con siete categorías:

- Flora: *argis* ('berberís hispánica').
- Fauna: *afəllus* ('pollo').
- Prendas, joyas y utensilios: *agəlmus* ('capuchón').
- Armas y términos militares: *agərgit* ('gorguz').
- Política y poder: *afrag* ('alfaneque').
- Alimentación: *ərkem* ('guiso de tripas').

Por otro lado, el hispanoárabe que pertenecía a la familia de dialectos occidentales o magrebíes era muy parecido a los dialectos actuales del Norte de África. Además, muchos de sus términos siguen todavía vigentes en esta zona: /*drahem*/ ('dinero'); /*ḥwayeḥ*/ ('cosas'); /*hdēmi*/ y sg. /*hodmi*/ ('cuchillos'); /*škara*/ ('bolso'); /*əlli*/ (conj. 'que'); /*gərżuma*/ ('garganta'); /*bḥal*/ ('como'); /*šway*/ ('un poco/poquito'), etc. A este propósito, Corriente (1992: 35) afirma que estos "andalusismos" reflejan el profundo impacto que había tenido *al-andalusí* o el *hispanoárabe* sobre los dialectos norteafricanos.

3.2.2 Deterioro de los conocimientos del árabe literal

Como ha sido indicado, en época tardía se nota en los documentos públicos un cierto olvido del género literario y de sus complejas leyes gramaticales. En efecto, estos textos que deberían en principio seguir unos modelos previamente establecidos y respetar solemnemente las normas de la lengua literal no carecen de errores, confusiones e incluso de dialectalismos. Un ejemplo de ello es la carta diplomática que envió Aben Aboo, uno de los caudillos de la rebelión de las Alpujarras, a Hernando de Barradas en las negociaciones de paz con los rebeldes (vid. anexo 4). Según Alarcón (1915: 695-696), el jefe político no sabía escribir y para redactar la dicha carta se valió de un secretario, supuestamente de los más instruidos. Sin embargo, el resultado revela la ignorancia de las reglas de la ortografía clásica y de la gramática, pues, excepto algunas expresiones estereotipadas reproducidas en su pronunciación literaria, todo el documento está escrito en lenguaje familiar, impropio para los usos diplomáticos. Igualmente, el dialectalismo y los errores aparecen en los contratos matrimoniales (vid. anexo 3), aunque a veces de forma esporádica (vid. anexo 3, texto 1), lo que revela el esfuerzo que hacía el escriba para ajustarse a las normas del registro clásico y producir un texto correcto. A este respecto, Matilainen (2003: 173) estima que cuanto más se realizó el deterioro del árabe en los círculos literarios moriscos, más se intentó imitar el árabe clásico y evitar así todo tipo de dialectalismos. No obstante, la gran mayoría de los textos conservados nos muestran que no lo consiguieron. Algunos ejemplos de incorrecciones, siguiendo a Labarta (1983) serían:

1. La confusión en la cantidad vocálica, las vocales largas se escriben como breves:

/*kalm*/ كلم < /*kalām*/ كلام ('decir'); /*a-salm*/ اسلم < /*a-salām*/ السلام ('alabanzas') (anexo

4); /šab/ شَبْ < /šāb/ شَاب ('joven'); /dar/ دَر < /dār/ دَار ('casa') (anexo 3, texto 2); /at-ṭahr/ الطهر < /at-ṭāhr/ الطاهر ('virtuoso'); /an-naḡḡh/ النجح < /an-naḡḡh/ النجاج ('éxito') (anexo 3, texto 1). También sucede lo contrario, las vocales breves se realizan como largas: /šīfa/ صيفة < /šifa/ صفة ('tipo') (anexo 3, texto 1); /akramahū/ اكرمهُ < /akramahu/ اكرمه ('honró'); /kutīb/ كُتِب < /kutib(a)/ كَتِب ('fue escrita') (anexo 4).

2. La confusión e intercambio de los fonemas

- /š/ ص y /s/ س: /nišf/ نصف < /nišf/ نصف ('mitad'); /mutawšit/ متوصت < /mutawšit/ متوصت ('mediano') (anexo 3, texto 2); /sulḡ/ صلح < /sulḡ/ صلح ('paz'); /nasār/ نَسَار < /našārā/ نصارى ('cristianos') (anexo 4).
- /t/ ط y /t/ ت: /mutawšit/ متوصت < /mutawšit/ متوسط ('mediano'); /mūtaraḡatu/ موترزت < /muṭaraḡatu/ مطرزة ('bordadas') (anexo 3, texto 2).
- /q/ ق y /k/ ك: /maḡqur/ مضقر < /maḡkūr/ مذکور ('citado'); /qarm/ قَرَم < /karm/ كَرَم ('viña') (anexo 3, texto 2).
- /ḡ/ ض y /ḡ/ ذ, /ḡ/ ظ: /maḡqur/ مضقر < /maḡkūr/ مذکور ('citado') (anexo 3, texto 2); /yaḡhar/ يظهَر < /yaḡhar/ يظهَر ('parece') (anexo 4).

3. La ausencia de la hamza: /sāyr/ سَايِر < /sā'ir/ سَائِر ('el resto'); /barāta/ بَرَاة < /barā'ata/ بَرَاءة ('libre'); /muayaltun/ مَوْجَلَة < /mu'aḡalatun/ مَوْجَلَة ('aplazado'); /šā/ شَا < /šā'a/ شَاء ('quiere') (anexo 3, texto 1).

4. La ausencia de la geminación (tašdid): /hadiya/ هَدِيَة < /hadiyya/ هَدِيَّة ('arras'); /ḡura/ حُرَة < /ḡurra/ حُرَّة ('libre') (anexo 3, texto 1).

5. La ausencia o uso deficiente del i'rāb¹⁵. En unos casos es sustituido por al-sukūn (◌ْ) en la consonante final, como en /a-šurut/ اَشْرُطَا ('condiciones'); /a-ḡahab/ اَذْهَبْ ('oro'); /alma'az/ الْمَعَزْ ('cabras') y en otros se pone la vocal inadecuada: /abī a-šabiyyū/ أَبُو الصَّبِيِّ en vez de أَبُو الصَّبِيِّ /abū aš-šabiyyī/ ('el padre del joven') (anexo 3, texto 2).

¹⁵ Vocalización o flexión de las desinencias en determinadas palabras (Martínez Ruiz 1993-1994: 417).

3.3 El romance

3.3.1 El castellano entre los moriscos

Algunos gramáticos y lexicógrafos, sin intención de hacer referencia explícita a la situación lingüística morisca, indicaron ciertas peculiaridades en la pronunciación del castellano por parte de los moriscos. Es el caso de, por ejemplo, Covarrubias (1611: 46) en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, cuando trata el sonido *gua*:

Algvazil [...] que todos los nombres que empieçan *gua* los Arabes los pronuncian por *va* [...], pero los moriscos de España la pronunian *gua*: de modo que por *al vafil*, dizen *al-guazil*.

Y cuando define el ceceo (Covarrubias 1611: 266-267) indica que:

Cepear, hablar *ceceo*, pronunciando la *ç* por la *s*. [...] Como nosotros conocemos los que son moriscos, con hazerles pronunciar *cebolla*, y ellos dicé *sebolla*.

Otro de los autores es Aldrete, quien en *Varias antigüedades de España, Africa y otras provincias* (1614: 153) cuenta que

En la guerra del reino de Granada en la rebelión de los Moriscos, a los aljamiados que no auian desde niños apréndido nuestra lengua, i su pronunciacion, para conocerlos, les hazian decir *cebolla*, i el que era Morisco dezia *xebolia*. No porque no pudiese ni supiese pronunciar la *ç*, que es frequentissima en su lengua i dizen *çahb* al señor, *Coçoha*, *çaqui*, *çatar*, *fuçaha*, *caçida*, *çelef*, i muchos otros, fino el vfo de trocar vna letra por otra no lo podian corregir que dezian *paxas*, por *pasas*, *fexta* por *fiesta*, i allí todos los demas trocando nuestra, *ç*, en *x*. i al contrario, la *x*, en *ç*, i dezian, al *xabon*, *çabon*, i a la *xabonera*, *çabonera*, *al xenabe*, que llamauan antiguamente a la mostaza de finapi, *çinab*, i allí otros nombres, idicciones.

También Torquemada en el *Manual de Escribientes* (1552: 109) hablando de la *p* explica que

algunos dizen que en la pronuçiación se parece a la *b*, y de aquí viene que los moriscos la pronuncian por ella, porque en la lengua aráviga, a lo que creo, no deuen vsar de sta letra, pues que quando aprenden el romance se les haze tan dificultosa.

Asimismo, algunos dramaturgos atribuyeron al morisco un modo particular de hablar el castellano. En efecto, según Camus Bergareche (1994: 94), los primeros moros

con características lingüísticas propias aparecen a mediados del siglo XVI en distintas comedias, farsas y pasos, de autores como Gil Vicente (*Las Cortes de Júpiter*), Sánchez de Badajoz (*Farsa de la Iglesia*) y Lope de Rueda (*Comedia Armelina*, anexo 5). Se trata de un personaje cómico, cuyo papel es siempre anecdótico, y usado como elemento pintoresco en la obra. No obstante, en el siglo XVII Lope de Vega forjará la figura teatral del morisco incorporando, por un lado, la imagen estereotipada del morisco real y, por otro lado, algunos rasgos del gracioso tradicional (Belloni 2012a: 82). De hecho, en buena parte de sus obras, entre otras *Los esclavos libres* (anexo 6), el autor incluye un “morillo” de extracción social baja que se destaca por su aspecto picaresco, por su fuerte pragmatismo (Belloni 2012a: 84) y –sobre todo– por su lenguaje, pues se expresa en una especie de jerga que lo identifica como sujeto distinto o como “individuo otro” (Belloni 2012a: 105). A este respecto, Camus Bergareche (1994: 97) afirmaba que con Lope se establece una notable separación entre el moro cortesano y el moro gracioso. Este último es el único que utiliza la jerga del teatro de mediados del siglo XVI. En efecto, el moro cortesano es lingüísticamente un personaje de nulo interés, su lengua es el castellano perfecto como el de los demás personajes de la obra. Esta contraposición lingüística moro/ morisco continuará después en la obra de Calderón, quien le atribuye también en sus obras, como en *Amar después de la muerte* (anexo 7), una jerigonza que lo particulariza y lo carga de intención cómica (Belloni 2012b: 43).

Tomando como ejemplos los personajes moriscos de Mulién Bucar (*Comedia Armelina*), Zulema (*Los esclavos libres*) y Alcuzcuz (*Amar después de la muerte*), se pueden considerar como rasgos básicos de la jerga morisca, los siguientes:

- 1) El uso excesivo del *xexeo* (Santos Domínguez 1987: 11). Mulién Bucar: “extá la perxona lo que complimox, y voxotrox, voxtra merxe agora en extorballe un palabra no max, baxer que perdemox cuanto ex trabaxado”.
- 2) La reducción de diptongos (Santos Domínguez 1987: 6). Zulema: “Dezer como bon galgo”, “è cornos, garda el potó”. Mulién Bucar: “¿quin llamar?”, “¿y al terra voxtra?”, “conjórro vox también”.

- 3) La confusión de vocales (Camus Bergareche 1994: 98). Zulema: “mejor comemus el tozeno”, “prengamus en el pan”. Mulién Bucar: “¿par qué bon hombre?”, “¡A, piccador de mí!”.
- 4) El cambio de /ñ/ por /ni/ y de /ll/ por /li/ (Santos Domínguez 1987: 10-11). Mulién Bucar: “caliar al pico”, “no tener pavor si querer aliar tu fija”, “¿cómo liamaxtex?”. Alcuzcuz: “e aposta liego aquí”, “lievóme con otros dos”, “crestianilio fingido”, “sonior suenio”.
- 5) El uso del infinitivo en sustitución de las formas conjugadas del verbo (Camus Bergareche 1994: 98). Zulema: “¿yo que culpa tener?”, “fe yo boluer chriftiano, hazer lo melfmo”. Mulién Bucar: “Aya, xiñor, dexter que querer prexto qui buscar”. Alcuzcuz: “el cocinero probar si estar el guisado bueno”, “pesado estar senior suenio”, “todos los oficios trabajar para si mesmos”.
- 6) El uso de formas oblicuas del pronombre (Camus Bergareche 1994: 98). Zulema: “que me faber moy ben”. Alcuzcuz: “¡Vive Alà, que me dormir!”.
- 7) La confusión de género (Camus Bergareche 1994: 100). Mulién Bucar: “un palabra baxta”, “bunox palabrax”.

A pesar de que la función principal de esta jerga es cómica (Carmona Tierno 2013: 337), podría reflejar, en algunos casos, el castellano hablado por los moriscos arabófonos cuyo nivel o calidad de expresión castellana era limitada o deficiente. A este respecto, Villaverde (2009) considera que eran los moriscos de Granada y de Valencia quienes aparecen en la dramaturgia castellana desde Lope de Rueda hasta el teatro áureo. Galmés de Fuentes (1986: 29), por su parte, afirma que los autores eruditos y los dramaturgos no hacían referencia a los “aljamiadistas”, quien, al estar plenamente integrados en la comunidad lingüística española, mostraban un perfecto conocimiento de la lengua romance.

3.3.2 *La aljamía*

Como ya indicamos en el capítulo 2 (cf. 2.3), el término *aljamía* proviene del árabe /a‘ŷamī/ أعجمي. Según los diccionarios árabes (*Lisān al-àrab*, *Al-Maānī*), el vocablo califica al extranjero no árabe, por tanto, una lengua *āġamīyyah* (أعجميَّة) es una lengua no

árabe. El término se aplica también al árabe nativo que no habla bien la lengua árabe, o para quien sus palabras en árabe no son claras. Según el *Diccionario de la lengua española* (RAE 2014) la palabra se define como la ‘lengua de los cristianos peninsulares entre los antiguos musulmanes habitantes de España’, y también como el ‘texto morisco en romance, pero transcrito con caracteres árabes’.

Según Montaner (2003: 100), la aljamía surgió en Aragón. De hecho, el primer manuscrito aljamiado (1884) fue hallado en Almonacid de la Sierra (Zaragoza). El texto es el resultado de una interferencia parcial entre el árabe andalusí de la “Marca superior” y el aragonés en sus dialectos del Valle del Ebro. Por su parte, Epalza (1987) y Bernabé Pons (1988: 10-22) consideran que la aljamía fue una creación castellana y clasifican su evolución en varias etapas, a saber:

1. Etapa de la creación. El fenómeno empezó en Castilla la Vieja (1455-1462) con Iça de Gebir.
2. Etapa castellana (1462-1501). Los únicos textos fechados fueron los del castellano Mancebo de Arévalo, junto a otros textos de carácter didáctico, para enseñar los preceptos islámicos a los mudéjares de Castilla.
3. Etapa aragonesa. Al prohibir la aljamía en Castilla, el fenómeno tuvo su florecimiento en Aragón (1501-1525), donde los moriscos estaban lingüística y culturalmente muy hispanizados.
4. Etapa de cristianización forzosa (1526-expulsión).
5. Etapa del exilio.

Harvey (1990: 78-83) coincide con Epalza (1987) en considerar a de Iça de Gebir (Isà Ibn Yábir), alfaquí de Segovia y muftí mayor de las aljamas de moros de Castilla, el primer autor que escribe en romance aljamiado. En efecto, en el prólogo de su *Suma de los principales mandamientos y develamientos de nuestra santa ley y sunna o Breviario Çunni* (1462), el propio autor da la razón que le empuja a utilizar la lengua vernácula en lugar del árabe:

Y porque los moros de Castilla, con gran sujeción y muchos tributos y grandes fatigas, han descaecido de sus riquezas y perdido las escuelas del arábigo; y sobre

su carecimiento amigos míos de mi trabaron muy mucho afectuosamente, [...] los cuales con tan grande clemencia me rogaron que en romance yo quisiese copilar una tan breve escritura de nuestra ley, de todo aquello que todo buen moro debía ser y usar (Bernabé Pons 2009a: 70).

Su iniciativa como una autoridad teológica, muy importante en su aljama, hizo que los mudéjares aceptaran esta forma de escribir. De hecho, el fenómeno de la literatura aljamiada apareció justo después de la traducción del Corán al castellano que realizó Gebir, patrocinado por el cardenal Juan de Segovia, como una herramienta indispensable para mantener el acervo islámico entre los castellanos y los aragoneses que no dominaban la lengua de su religión. Por esta razón, el libro que con mayor frecuencia se copió en aljamía fue el Corán. Muchos manuscritos conservados solo contienen unos cuantos fragmentos breves del texto completo (Hoenerbach 1978: 55), a los cuales se añade una traducción española después de cada versículo o de cada grupo de estos. En cuanto a los demás manuscritos, en su mayoría son traducciones o adaptaciones de originales en árabe, escritos a mano por uno o más traductores anónimos en la mayoría de los casos.



Imagen 1. *Breviario Çunni* de Iça de Gebir (Biblioteca Nacional de España)

Sus temas, de carácter dogmático y normativo, son variados. Kontzi (1970: 198) los clasifica en leyendas, “Rogarías”, alabanzas de Mahoma, disputas con judíos y

cristianos, temas gramaticales (sobre todo fonéticos), reglas para la “partición” de herencias, medicina popular y fórmulas mágicas y preceptos destinados a ordenar la vida diaria de un musulmán. Bernabé Pons (2010: 33) los separa en doce categorías, algunas de ellas con subcategorías:

- | | |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| 1. Ciencia coránica | 7.2 Ritual |
| 1.1 Corán | 7.2.1 Oraciones y plegarias |
| 1.2 Comentarios | 7.2.2 Calendario islámico |
| 1.3 Lecturas coránicas | 7.2.3 Pureza e impureza |
| 2. Ciencias de los Hadices | 7.2.4 Ritmos vitales |
| 1.1 Colecciones | 7.3 Profecías |
| 1.2 Crítica interna | 7.4 Literatura espiritualista |
| 3. Gramática y lexicografía | 7.4.1 Discursos espirituales |
| 4. Sermones | 7.4.2 Muhammad |
| 5. Polémicas | 7.4.3 Profetas |
| 6. Textos jurídicos | 7.5 Gestas expansionistas |
| 6.1 Textos jurídico-doctrinales | 7.6 Relatos morales ejemplares |
| 6.2 Formularios notariales | 7.7 Relatos escatológicos |
| 6.3 Formularios de contratos | 7.8 Poesía religiosa |
| 6.4 Cuestiones resueltas | 8 Magia y adivinación |
| 7. Literatura piadosa | 9 Recetas médicas e higiénicas |
| 7.1 Normas ascético-morales | 10 Itinerarios y relatos de viaje |
| | 11 Papeles de uso particular |
| | 12 Literatura profana. |

En resumen, el género principal de esta literatura es el religioso al cual pertenecen, entre otros, los textos jurídicos del *Breviario Çunní* de Iça de Gebir, así como los relatos de tipo teológico, moral y místico. Las obras que sobresalen en esta última categoría son las de Mancebo de Arévalo, la *Tafcira*, el *Sumario* y el *Breve compendio*. En sus tratados recoge diversos asuntos y ofrece varias descripciones del ambiente de la España de su tiempo y de la crisis histórica por la que atravesaba su comunidad morisca. Estos temas, poco comunes en el corpus aljamiado, son considerados como exclusivos de

sus obras (Narváez 1985: 621). Asimismo, los textos de índole mucho más práctica en relación con las oraciones, el ayuno, la purificación y las plegarias, como la plegaria bilingüe (anexo 8) fueron escritos por moriscos anónimos en fecha tardía, quizá a mediados del siglo XVI (Chejne 1987: 623).

Otro género también importante es el narrativo, dentro del cual destaca *El libro de las batallas* (anexo 9), conjunto de composiciones épico-caballaresca que narra de manera novelada las expediciones guerreras de los primeros tiempos del Islam (Galmés de Fuentes 1975: 9); *La leyenda de Yuçuf* (o *Poema de Yûçuf*); el *Recontamiento del rey Ališandre*; el *Hadîz de Mûsa* y *Los amores de Paris y Viana* (anexo 10), que recrea, desde una versión castellana, que es a su vez la traducción de una catalana, una de las novelas caballerescas de mayor éxito en la Europa occidental (Galmés de Fuentes 1970: 217).

La característica más destacada de esta literatura es que la lengua latina fue escrita con alifato árabe. Esta técnica no se debe a la ignorancia de los mudéjares o de los moriscos en cuanto a los grafemas latinos, sino, como afirma Hegyi (1978: 162), a razones ideológicas. En efecto, el árabe era ‘sagrado’ por ser la escritura de la lengua del Corán y símbolo de pertenencia a la *umma* (o ‘gran nación musulmana’). En este sentido, hay que precisar que esta característica no es un fenómeno exclusivamente mudéjar y morisco, ya que se dio también fuera de España, por ejemplo en Persia y en Turquía. Además, muchos pueblos musulmanes no árabehablantes en situación de persecución o en minoría lo habían empleado, es el caso de los musulmanes de Bosnia (siglos XVI-XX), los esclavos africanos en Brasil (siglo XIX), los blancos de África del Sur con el dialecto criollo-holandés (siglo XIX), etc. (Hegyi 1978: 147-148).

3.3.2.1 La escritura aljamiada

Como afirma Montaner (2003: 103), la escritura aljamiada no se basa en una equivalencia gráfica sino acústica. La ortografía de los vocablos es muy particular, de ahí que una consonante final de una palabra pueda llevar encima la vocal del comienzo de la palabra siguiente, como en كُنْأَ kon-ella (*kone-lla*). Del mismo modo, la vocal final de una palabra puede refundirse con otra idéntica al inicio de la palabra siguiente, como انتارأل /ent^er-él/ (Galmés de Fuentes 1970: 163-164).

Para conocer mejor el valor fonético de estas grafías, y lo que representaban para los moriscos en su lengua aljamiada, Galmés de Fuentes (1975: 309-311) establece la siguiente correspondencia entre los signos árabes y los latinos.

Consonantes	Texto aljamiado	Correspondencia en latín	Consonantes	Texto Aljamiado	Correspondencia en latín	Vocales	Texto aljamiado	Correspondencia en latín
ا	'		ط	s	s	اَ	a	a
ب	b	b, v	ظ	d	d	اِ	ā	e
بب	bb	p	ط	t	t	اِي	i	i
ت	t	t	ظ	z	z	اِيِ	ī	ī
ج	ǰ	ǰ	ع	'	'	اُ	u	u, o
چ	ǰǰ	ch	غ	ǰ	g	اُو	ū	ū, ō
ح	h	h	ف	f	f			
خ	h	h	ق	q	q			
د	d	d	ك	k	k			
ذ	ḏ	ḏ	ل	l	l			
ر	r	r	لِ	ll	ll			
رر	r.r	rr	م	m	m			
ز	z	z	ن	n	n			
س	ç	ç	نِ	nn	ñ			
ش	š	s	ه	h	h			
شش	šš	x	و	w	w			
			ي	y	y			

Cuadro 2. Correspondencias gráficas árabe-aljamiado-latín (Galmés de Fuentes 1975: 309-311)

Además, algunas palabras tienen su forma ortográfica basada en las normas del árabe, como la supresión del hiato cuando se intercala un elemento consonántico entre dos vocales {v^cv}, especialmente una -y, como en *ku^wánto*, *vi^yejo*, *envi^yad* o *ku^walki^yere* (anexos 9 y 10) o la intercalación de una vocal epentética entre un grupo consonántico que constituye una sola sílaba {c^vcv}, como *t^erenta*, *dent^er-ellos*, *rrast^oro* (anexos 9 y

10). De hecho, como explica Labib (1978: 352-354), el árabe no admite ni el contacto directo de dos vocales ni el de dos consonantes de la misma sílaba. Solo son admisibles si se reparten en dos sílabas, de modo que al añadir una vocal las dos consonantes unisilábicas se dividen en dos, de este modo la vocal no etimológica crea una nueva sílaba.

3.3.2.2 *La lengua aljamiada*

Con respecto a la lengua, Galmés de Fuentes (1986: 21-22) estipula que los textos literarios ofrecen una notable unidad y coherencia con características muy determinadas, comunes a la generalidad de los manuscritos. Efectivamente, en cualquier texto aljamiado-morisco aparecen los tres rasgos siguientes con mayor o menor intensidad: 1) el arabismo, 2) el arcaísmo y 3) el dialectalismo (especialmente aragonés) (Galmés de Fuentes 1970: 217). Veamos, a continuación, cada uno de ellos.

1. El arabismo

Se trata de calcos estilísticos, sintácticos, semánticos y de léxico árabe en el texto aljamiado. Según Harvey (1990) por medio de estos calcos, el traductor morisco intenta imitar los rasgos de los textos traducidos (vid. también Kontzi 1978: 336). Entre los arabismos sintácticos y estilísticos se pueden citar los siguientes:

- El empleo absoluto del relativo (Galmés de Fuentes 1975: 68): *i pasaron por un des^yerto ke no ab^ya en- él persona ni aljinne* “en el que no había” (anexo 9, texto 1).
- La construcción *i^y-era ke + verbo* en correspondencia con la forma árabe *Qad kāna* قَدْ كَانَ (Galmés de Fuentes 1975: 75): *i^y-era ke ten^ya un kativō* (anexo 9, texto 1).
- El estilo «que... que» (Galmés de Fuentes, 1975: 88): *ke él ke ku^wando salle a la guerra, va delante d-él l-ayuda* (anexo 9, texto 2); *ke akesta noche o de mañana serán akí vente i çinko de a kaballo, ke los van a buskar a estos ke yo busko* (anexo 10).
- La perífrasis *ser + adjetivo verbarl en -dor*: *i^y-era ‘Alī kaçador* (anexo 9, texto 1).

- La construcción estilística en que el verbo y su objeto tienen la misma raíz morfológica (Galmés de Fuentes 1975: 90): *Muḥammad es ayudado kon/ ayuda; aleg^oróse alegr^t a g^arande* (anexo 9, texto 3).
- La intensificación de la indeterminación mediante la repetición en genitivo plural la palabra que se quiere indeterminar y que equivale en español a *uno de los* (Galmés de Fuentes 1975: 92): *I levantóse un-alwazir de sus alwaziles; El rrey es uno de los rreyes* (anexo 9, texto 2).
- El uso del estilo paratáctico de oraciones coordinadas mediante la copulativa y (Galmés de Fuentes 1970: 239): *dexaron k^ten enforteç^tesen sus kastillos; i tent^tan akellas jentes unos kastillos muy fu^wertes* (anexo 9, texto 3).

Por su parte, los calcos semánticos se dividen, según Kontzi (1978: 317), en calcos de significación, calcos de esquema y calcos de coincidencia léxica:

- Los calcos de significación se producen cuando una palabra romance ya existente se carga de una acepción nueva de la otra lengua, sería el caso del verbo *igu^walar* con el sentido de ‘sentarse’, ‘montar, estar montado’ (Kontzi 1978: 326) derivado de la palabra árabe *istawā: sob^ere el-al‘arš* (trono) *se igu^waló* (anexo 8); el termino *nu^wevas* con el valor de ‘relato de hechos famosos’, relacionado con la palabra árabe *ḥadaza* (Galmés de Fuentes 1970: 235): *I Vi^yana, ku^wando lo vido así, dišole: -¿ke nu^wevas?* (anexo 10); o la palabra *laora* (‘la hora’) con la significación de ‘luego’, ‘entonces’, ‘en seguida’, ‘al punto’ traducida de la expresión árabe *as-sa‘a* (Galmés de Fuentes 1970: 236): *La ora dixo Mālik: ¡Yā jentes!; La ora dixieron las jentes: Eso será muy bi^yen; La ora mandó ‘Urwā dereçar las armas; I la ora ke vi^yo la karta* (anexo 10, texto 3).
- Los calcos de esquema o de formación son también palabras romances que se crean bajo el influjo de otra lengua extranjera, imitando sus estructuras y aceptando al mismo tiempo sus acepciones. Es el caso de *ešpesi^yalar* en relación con el verbo *ḥāšša* ‘condecorar, tratar con distinción’: *Eškoğ^tóloš Allāh para šuš amigoš i ^y-a šuš bi^yenkištoš, i y-ešpesi^yalólos kon šu pia^yadat* (los condecoró con su misericordia); y la palabra *aberdadecer* procedente de *šaddaqa* ‘creer, ‘tener por verdad’ (Kontzi 1978: 330-331).

- Los calcos de coincidencia léxica se producen cuando las acepciones de dos homónimos vienen a coincidir en una sola palabra española, como las palabras *qalb* ‘corazón’ y *qalb* ‘cambio, transformación’. Los moriscos identificaron *qalb* ‘cambio’ con *qalb* ‘corazón’ y le dieron en romance este significado: *i dišeron otros šabivoš ke eš el corazón del nun akel alḥarfe rroyoko ke parece mīm* (‘y dijeron otros sabios que el corazón del nun es aquella letra rojiza que semeja al mīm’) (Kontzi 1978: 332-333).

En cuanto a los arabismos léxicos propiamente dichos, son en su mayoría términos específicos que pertenecen al campo jurídico y religioso y que tienen un valor espiritual. Bernabé Pons (2010: 31) opina que se trata de un control normativo de índole religiosa, es decir cuando los términos religiosos musulmanes pueden tener un cierto ‘peligro’ de cristianización al ser traducidos al castellano, el copista los pone en árabe; cuando no hay ‘peligro’ de confusión entre las dos religiones, escribe sus equivalentes en castellano. Ejemplos de estos arabismos son los vocablos *Al·lah* (‘Dios’), *el-al‘arš* (‘trono’), *aʿriḥke* (‘sustento’), *aʿnnabiʿes* (‘profetas’) (anexo 8), *aʿṣiḥaba* (‘compañeros del profeta’) (anexo 9), así como los clichés narrativos y fórmulas como *Bi-sm Allāh al-raḥman al-raḥim* (‘en el nombre de Dios’), con que se inicia los capítulos del Corán y las plegarias (anexo 8), *raḍiya Al·lahu ‘anhu* (‘complázcase Dios con él’) (anexo 9), *ʾalay ilḥṣalam* (‘la salud sea sobre él’); y expresiones de propia creación como *ḥaleqador de los ḥaleqados* (‘creador de los creados’) (anexo 8). A este respecto, Galmés de Fuentes (Kontzi 1978: 336), indica que el neologismo inventado por el escriba morisco se explicaría por el hecho de que el autor estima que el castellano que tiene a su disposición no es suficiente para reflejar su pensamiento.

2. El dialectalismo

Aparecen en los textos aljamiados rasgos típicamente aragoneses, en menor o mayor proporción, según la procedencia del copista morisco. Entre otros aspectos, se pueden señalar los siguientes:

- La conservación de la consonante sonora intervocálica *-d-* (Galmés de Fuentes 1975: 43): *i vido una rribera* (anexo 9, texto 1).

- La diptongación de vocales cerradas (Galmés de Fuentes 1975: 34): *vi^yença* (anexo 9, texto 2); *Ku^wentara* (anexo 9, texto 3).
- El género femenino en sustantivos en *-or* (Vespertino Rodríguez 2002-2004: 1743): *kon la kolor toda perdida* (anexo 10); *de la g^aran calor* (anexo 9, texto 1).
- La preposición latina *ad* ante palabras que empiezan por vocal (Galmés de Fuentes 1970: 230): *los al‘arabes le van ad-ayudar* (anexo 9, texto 3).
- La preposición *enta* (Galmés de Fuentes 1970: 235) del árabe *إِندَا* (inda ‘a, hacia’): *iy-el pobre i^y-el rriko enta él son igu^wales* (anexo 9, texto 2).
- El empleo de *con mí* en lugar de la forma *conmigo* (Galmés de Fuentes 1970: 229): *mucho fu^we doloroso di^ya akel ke vos fablastes kon mí* (anexo 10).
- En el léxico, abundan voces aragonesas como *puyar* (‘subir’), *rreismo* (‘reino’), *veos* (‘he aquí qué’), *ordi^yo* (‘avena’) (anexo 9), *sortir* (‘salir’), *esleir* (‘elegir’), *leir* (‘leer’), *teremolar* (‘temblar’), *alu^wente* (‘lejos’), *goyo* (‘gozo’), *parete* (‘pared’), *sufilar* (‘soplar’), *eskalfar* (‘calentar’), *maldignado* (‘maldito’), *obrir* (‘abrir’), etc. (Galmés de Fuentes 1986: 24-25).

3. El arcaísmo

Se detecta, sobre todo, en la *f-* inicial frente a la *h-* aspirada, como en *fazer*, *faga*, *fabla*, *fasta*, *fermosa*, *fechos* y también en palabras como *ansí*: *P^r-ansí se tormentaba París* (anexo 10); *vos, vu^weso: vos rru^wego* (anexo 10), *vu^wesa voluntad* (anexo 9); *do por donde*. Sánchez Álvarez (1995: 340-343) recuerda que estos arcaísmos tienen sus raíces en la etapa mudéjar y, por tanto, se podrían encontrar formas anteriores a las más usuales en la fecha de la copia del manuscrito. En este mismo sentido, Ariza Viguera (1992: 62) afirma que a veces los términos considerados arcaicos por la lengua literaria se seguían utilizando en el habla cotidiana, como por ejemplo *mismo* y *mesmo*, donde el último era la forma más usual (la primera forma no se hará dominante hasta el siglo XVII, y en el habla rural hasta el XVIII, vid. Sánchez Álvarez 1995: 344). Asimismo, el español de la época era un idioma en evolución, de manera que muchos de los arcaísmos pueden hallarse en la mayoría de los autores cristianos, como el adverbio *ansí* y las formas *vueso*, *nueso*, *vos* (Sánchez Álvarez 1995: 343).

Otro rasgo arcaizante es el uso de /h-/ en lugar de /f-/ *haçedor de lo ke ki^vere* (anexo 8).

Es importante recordar que en varios textos se presenta la mezcla de fenómenos arcaizantes junto con fenómenos innovadores: *I Vi^vana, ku^wando lo vido así / ke así venides demudado; yo vos tornaré rrespu^westa / yo te tornaré rrespu^westa* (anexo 10); *¡Yā vi^vejo onrrado!, ¡fabla! / Díxole el rrey: Habla* (anexo 9, texto 2), lo que lleva a pensar que los autores y escribanos estaban al corriente de la evolución de la lengua española. Como apunta Ariza Viguera (1992: 63), parece que si no escribieron en “castellano puro” fue porque no quisieron.

Por último, hay que mencionar que, según varios especialistas, la lengua aljamiada no era la lengua de uso diario en la vida de los moriscos. A este respecto Bernabé Pons (2010: 32-33) afirma que se trataba de una lengua especial que servía para acercarse a su realidad religiosa, como si fuera una lengua de culto que dejan de usar en su comunicación cotidiana. En cuanto a la pronunciación, Galmés de Fuentes (1986: 27) indica que –a pesar de algunas excepciones– nada deja pensar en una pronunciación diferente a la castellana, pues sus textos muestran una relativa regularidad en la distinción entre [s] y [z] y entre [š] y [ž], representadas respectivamente con las grafías س, ز, ش (con *tašdid*) y ج: *vençedor / fazer/ dixo/ jentes* (anexo 9), incluso entre [p] y [b], representadas con پ y ب (con *tašdid*): *buscar / rrespu^westa* (anexo 10).

En vísperas de la expulsión, entre los años 1600 y 1609, numerosos autores moriscos escribieron sus textos en caracteres latinos. Entre los manuscritos de este periodo destaca el Corán de Toledo (M. T235 de Toledo), copiado en 1606 desde un original que contenía tanto el texto en árabe como la traducción aljamiada. El copista anónimo, además de suprimir la versión árabe, decidió verterla al alfabeto latino considerando que sería más comprensible para sus correligionarios (López Morilla 1999-2002: 264). También se conserva un tratado en verso que forma parte de los manuscritos encontrados en Almonacid de la Sierra, titulado *La Degüella de Ibrahim* (Vespertino Rodríguez 1987: 1435) y que comienza de este modo:

Azarayel que entendió
Malac almauti es su nombre

Lo que Alá tiene ordenado
con humildad preguntó
Ye mi Alá, si seré yo

Del mismo modo, contamos con el tratado de materia religiosa de Mohanmad de Vera, natural de Aragón. Fue escrito en los primeros años del siglo XVII y está estructurado en 46 capítulos que contienen diversos fragmentos de obras de gran difusión entre los moriscos, como el *Breviario Çunni*. Sin embargo, las obras más conocidas de aquella época son las del aragonés Mohamad Rabadán, natural de Rueda de Jalón, quien en el año 1603 escribió el *Discurso de la Luz*, formado por tres partes: el “Discurso de la luz”, la “Historia del espantoso día del juicio” y “Los nombres de Dios”. La obra, compuesta en verso (más de 16.000), fue la forma poética considerada como recurso ideal para memorizar los hechos históricos (Ángel Vázquez 2007: 227):

Es el berso reclamante
que abiua el entendimiento
y haze que con más juycio
la memoria remobemos;
Y es bien que los hechos raros
en general contemos
poque siempre su acordança
nos exorta con su exemplo

El manuscrito muestra el dominio de la lengua española y de los recursos métricos (Vespertino Rodríguez 2007-2008: 883), así como el conocimiento de la literatura erudita de la época (Saavedra 1878: 39). Sin embargo, tal y como el resto de la producción aljamiada, el texto presenta numerosos arabismos, arcaísmos y aragonesismos, aunque estos aparecen en menor proporción (Vespertino Rodríguez 2007-2008: 889), como se puede ver en los siguientes ejemplos (Saavedra 1878: 38 y 42):

Rey piadoso
¿Cómo quieres encerrarme
En este vaso asqueroso,
Siendo yo tu serviciante?
Enciérrasme en mi enemigo
Do mi limpieza se manche...

Dixo Luzbel: yo no quiero
Que mi grandia se abaxe
A un pedazo de barro,
Siendo yo seraficante
Mucho mejor que no él,
Porque á mí me *halecaste*
De compostura de fuego:
Y es menosprecio muy grande
Que yo reverencie á quien
Es de tan baxo quilate.
Dixo *Allah*: Sal, enemigo,
De mi *alchana* y sus lugares
Apedreado, maldito

Yo soy el Señor
Alto, poderoso, inmenso;
Solo soy en mi *reismo*,
Único en todos mis hechos

Tras la expulsión, el poeta se exilió a Túnez, donde sus poemas formarán parte de la literatura morisca del exilio y donde la lengua española será el rasgo más característico de la identidad morisca, como veremos en el siguiente capítulo.

4. Los moriscos en Túnez

4.1 Introducción

Los historiadores están de acuerdo en considerar la experiencia tunecina como una de las más privilegiadas para los moriscos expulsados en 1609. En efecto, como afirma López-Baralt (1987: 47), en la Regencia de Túnez no sufrieron ni la expoliación sistemática ni la rápida asimilación. Sin embargo, “la época brillante parece llegar hasta 1650”, pues en condiciones cada vez menos favorables, se vieron obligados a la asimilación (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 243).

En el presente capítulo, después de una breve descripción de la situación demográfica y lingüística en la Regencia antes de la llegada de los moriscos (§ 4.2), se va a tratar, en primer lugar, el asentamiento morisco, exponiendo los diferentes elementos que favorecieron su cohesión y el mantenimiento de su singularidad (§ 4.3). Después, se presentan las diferentes etapas de su paulatina asimilación social y lingüística en su nueva sociedad, resumidas en cuatro subapartados: la tensión social y lingüística (§ 4.4.1), el adoctrinamiento (§ 4.4.2), la llamada a la convivencia (§ 4.4.3) y la *tunificación*¹⁶ de los moriscos (§ 4.4.4).

4.2 Situación demográfica y lingüística de la Regencia

4.2.1 Situación demográfica

Según Sebag (1989: 43), Túnez “était, au XVIIe siècle, l’une des plus importantes villes de l’Afrique du Nord, mais elle était loin d’être aussi peuplée que certains auteurs ont pu le croire”. En efecto, las batallas entre otomanos y españoles (en 1534, 1535 y 1573) y las epidemias que habían afectado a la capital (la última en 1604-1605) la dejaron despoblada. Con el establecimiento del poder turco-otomano y la expansión económica de las principales ciudades marítimas del Mediterráneo, la sociedad tunecina se convirtió en una sociedad cosmopolita. A la población autóctona se sumaron otras etnias, como los turcos, los cristianos y los judíos, tal y como describió el trinitario fray Francisco Ximénez (Epalza 1969: 251). Boubaker (2009: 130), por su parte, estima que en el siglo

¹⁶ Como veremos, término creado por Epalza y Slama-Gafsi (2010: 329) para hacer referencia a que los moriscos se volvieron tunecinos.

XVII la Regencia no contaba con más de 700.000 o 800.000 habitantes; cifra que Yassine Bahri (2009b: 268) eleva a un millón.

1. Los tunecinos y los turcos

Los tunecinos eran los más numerosos en la Regencia. Llamados “moros” por los europeos, la mayoría era descendiente de los bereberes arabizados que se habían mezclado con los árabes después de la conquista arabo-islámica del siglo VII. A este respecto, Sebag (1989: 44) indica que no son ni árabes, ni bereberes, sino “sang-mêlé, nés du croisement de populations établies dans le pays de temps immémorial et de populations venues d’Orient”.

Los turcos, por su parte, eran menos numerosos. Sin embargo, fueron los dueños de la Regencia. Los primeros que vinieron, unos tres mil o cuatro mil en 1573, fueron los jenízaros (Boubaker 2009: 130). A finales del siglo XVI, y durante todo el siglo XVII, los matrimonios mixtos entre hombres turcos y mujeres moras habían dado otra categoría de turcos, los llamados *couloughlis* (del turco *kulogullari* ‘hijo de soldado’) (Sabag 1989: 47).

2. Los cristianos

A parte de los cristianos libres, en su mayoría comerciantes europeos (genoveses, pisanos, catalanes, holandeses, ingleses y franceses) de paso en las zonas portuarias y en la capital, estaban los renegados o los cristianos convertidos al Islam por diversos motivos, llamados *‘ulûj* (plural de *‘ilj* ‘elche, elches’) por los cronistas tunecinos y “turcos de profesión” en el lenguaje popular de la época porque vivían como los turcos y adoptaban nombres turcos (Henia 2012: 231). Su número fue estimado por el padre Pierre Dan en *Histoire de Barbarie et de ses corsaires* (1637), quien estuvo en Túnez hacia 1614, en tres mil o cuatro mil personas (Sebag 1989: 50). A sus hijos, fruto de matrimonios mixtos con mujeres moras, se les conoce también como *couloughlis* (Sebag 1989: 50). Finalmente, los cristianos hechos cautivos por los corsarios después de la pérdida de la Goleta en 1574, unos 473 prisioneros, la mitad eran españoles y los demás italianos y de otras zonas. Muchos de ellos acabaron convirtiéndose al Islam por la desesperanza de ser rescatados (González Castrillo 2011: 270).

3. Los judíos

La comunidad judía estaba compuesta por los judíos de Livorno, llamados también *grâna* (Saadaoui 2003: 61) y los judíos tunecinos. Durante el siglo XVII, su número no sobrepasaba las diez mil personas. Según Sebag (1989: 56), gozaban de una verdadera autonomía, tenían su propia administración y su propio tribunal.

4.2.2 Situación lingüística

La diversidad demográfica, sobre todo en la capital, dio lugar a la convivencia de varias lenguas y sus variantes, que pueden agruparse en tres categorías:

1. Las lenguas locales

Se trata del idioma bereber, de las dos variantes de la lengua árabe, es decir el dialectal y el culto, y del idioma turco. De hecho, a diferencia de las sociedades argelina y marroquí, la lengua bereber era –y lo sigue siendo– muy poco hablada; sobre todo era de uso entre poblaciones reducidas en las zonas montañosas (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 74). Todo lo contrario, el árabe dialectal o *al-dārija* (‘lengua de uso’) como se llama en Túnez, era –y lo es todavía– la lengua dominante en el país. Tenía una estructura lingüística parecida, pero con diferencias, al árabe coloquial andalusí (§ 3.2.1). Por su parte, el árabe clásico era conocido solamente entre la elite de la sociedad tunecina y extranjeros musulmanes, entre ellos los andalusíes que llegaron al país antes de la expulsión de los moriscos. Por último, la lengua turca y sus variantes era una lengua culta oficial, hablada por los turcos, por una elite social de origen oriental y por los que trataban con la autoridad turco-otomana (Epalza y Salma-Gafsi 2010: 71-72).

2. Las lenguas extranjeras

Las lenguas románicas europeas con sus diversas variantes (castellano, catalán, italiano, portugués, francés) eran también muy conocidas, pues eran las lenguas maternas de los comerciantes, los prisioneros, los renegados que estaban de paso y de los que se establecieron definitivamente en el país (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 75). Asimismo, el hebreo y el latín, aunque ya lenguas muertas, eran conocidas en sus versiones escritas al ser lenguas cultas de los libros sagrados. Los judíos, por ejemplo, hablaban *al-dārija*

junto a otras lenguas como el italiano, el catalán y el turco, que utilizaban en sus relaciones económicas o familiares (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 82-83).

3. *La lengua franca*

Se trata de una lengua utilizada desde años en los puertos del Mediterráneo, especialmente en Túnez, Argel y todo el imperio turco-otomano por necesidad de comunicación. Según Epalza y Slama-Gafsi (2010: 84 y 86) “es un lenguaje más que una lengua” porque solamente se hablaba, no se escribía¹⁷. Para el padre Pierre Dan (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 87), esta lengua franca estaba compuesta de préstamos del francés, del español y del italiano. Además, su estructura morfosintáctica era muy simple, tal y como la describe Sebag (1989: 61):

On connaît les caractères essentiels de cette langue : lexique emprunté surtout à l’italien; forme invariable des substantifs et des adjectifs, au masculin comme au féminin, au singulier comme au pluriel; emploi exclusif des verbes à l’infinitif et au participe passé, en indiquant le nom de la personne par un pronom accolé; simple juxtaposition des éléments de la phrase en faisant l’économie des mots outils.

4.3 El asentamiento morisco

4.3.1 *La acogida*

Como hemos visto en el capítulo 1 (§ 1.4.6), la emigración de andalusíes medievales hacia Túnez se interrumpió debido a la ocupación española de la Goleta y al estatus de protectorado que impuso Carlos V a la dinastía hafsida (1535-1574). Según Villanueva Zubizarreta (2013: 366-367), el exilio planificado hacia este país, convertido en regencia turca en 1574, no se reanudó hasta pocos años antes a los decretos de expulsión, cuando unos grupos de moriscos anticiparon su salida de España, pasando por Francia para no despertar sospechas. En efecto, en un documento de los archivos del consulado de Francia en Túnez,¹⁸ que data de 1607, aparece una noticia sobre la llegada a Túnez de unos 109 moriscos granadinos en un barco inglés (Epalza 1969: 258). Del mismo modo, en una carta fechada el 4 de enero de 1608, el duque de Escalona, virrey de Sicilia,

¹⁷ Algunas transcripciones en lengua franca mediterránea aparecen en unos pocos documentos escritos de los siglos XIV al XIX (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 89).

¹⁸ Fundado a finales del siglo XVI (1582), fue el único consulado en el país hasta finales del siglo XVII (Epalza 1969: 248).

advirtió al rey de la llegada a Túnez de un navío con 150 moriscos valencianos (Vincent 2009: 35). En otra carta escrita ese mismo año, un español cautivo en Túnez afirmó la llegada de 200 moriscos a la regencia en el mismo barco que lo iba a llevar a Francia y que, una vez en destino, vio otro bajel inglés con 250 o 300 moriscos embarcando para Túnez y otros 400 o 500 que esperaban la embarcación para el mismo destino (Villanueva Zubizarreta 2013: 367). Estos pequeños grupos se acomodaron económicamente y tuvieron una buena acogida (Villanueva Zubizarreta 2013: 368). Entre los miembros de dichos grupos, algunos ricos granadinos como Mustafa de Cárdenas y Luis Zapata, iban a jugar un papel relevante en la llegada de más moriscos a la Regencia y en la organización y la estructuración de la vida de esta comunidad en su nuevo territorio. Bernabé Pons (2008: 331) supone que su rango, su posición económica, sus contactos con Estambul y sobre todo su lengua árabe los hacían idóneos para tratar con las capas altas de la sociedad tunecina, lo que no fue posible para la oleada de moriscos hispanohablantes que arribaron al país con posterioridad. El número total de estos últimos no se ha podido establecer con precisión. Abdul-Wahab habla de 80.000 moriscos que tomaron el camino hacia Túnez en 1609 (Epalza y Petit 1973: 18). Latham, por su parte, los evalúa en 50.000 en 1615 (Epalza y Petit 1973: 30-31). Yassine Barhi (2009b: 268) afirma que en 1609 los moriscos aumentaron la población del país de un 10-15 %, y Kress (1987: 3) menciona que alrededor de 1630 la comunidad morisca formaba la cuarta parte de la población global de Túnez.

Los primeros moriscos en llegar encontraron el apoyo del Dey Uzmán, representante de la autoridad turca (1598-1610), quien viendo en ellos un elemento óptimo para la economía y para repoblar la Regencia, dispuso una serie de medidas económicas y militares para facilitar su llegada y su instalación, entre otras la donación de tierras fértiles y la rebaja o desaparición de cargas, tal y como lo describía el morisco tunecino anónimo en el prólogo de su *Tratado de dos caminos* (anexo 11, 11v-12r):

Uzmán Day quitó una costumbre que había de pagar cada bajel que al puerto llegaba, cien escudos por la entrada, fundado en que animasen a traernos a esta ciudad; y, junto con esto, nos dio a escoger el poblar en partes diferentes. [...] Los que escogieron La Mahtía fue contra su gusto —y, con todo, los ayudó con trigo, cebada y escopetas—, y no tubo efecto donde se conoció su buen zelo y voluntad. Ésta la tubo de que fuese en los lugares que oy son, acudiendo y favoreciendo con

grande valor. Y supe de un íntimo amigo suyo que, quando estaba enfermo, dixo: “En lebantándome con salud, emos de yr tú y yo a todos estos lugares, y mirar lo que les falta, y dárselo”. Y les dio tres años de libertad, que no pagasen nada, y otros yndicios de su buen zelo y amor que nos tubo.

No obstante, ante la afluencia incesante de expulsados, que llegaban en condiciones lamentables sin más recursos que su capacidad de trabajo (Villanueva Zubizarreta 2013: 368), el nuevo Dey Yûsuf (1610 -1637) revocó algunas de las ventajas económicas de las que gozaban las primeras oleadas, lo que provocó quejas a las autoridades en Estambul que enviaron un *firman* (orden escrita) (cf. imagen 2) ordenando la buena acogida y la exoneración del pago de impuestos durante cinco años a favor de los moriscos (Temimi 1994: 168). Sin embargo, a partir de 1650, las autoridades no serán ya tan propicias y los impuestos serán excesivos (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 243).

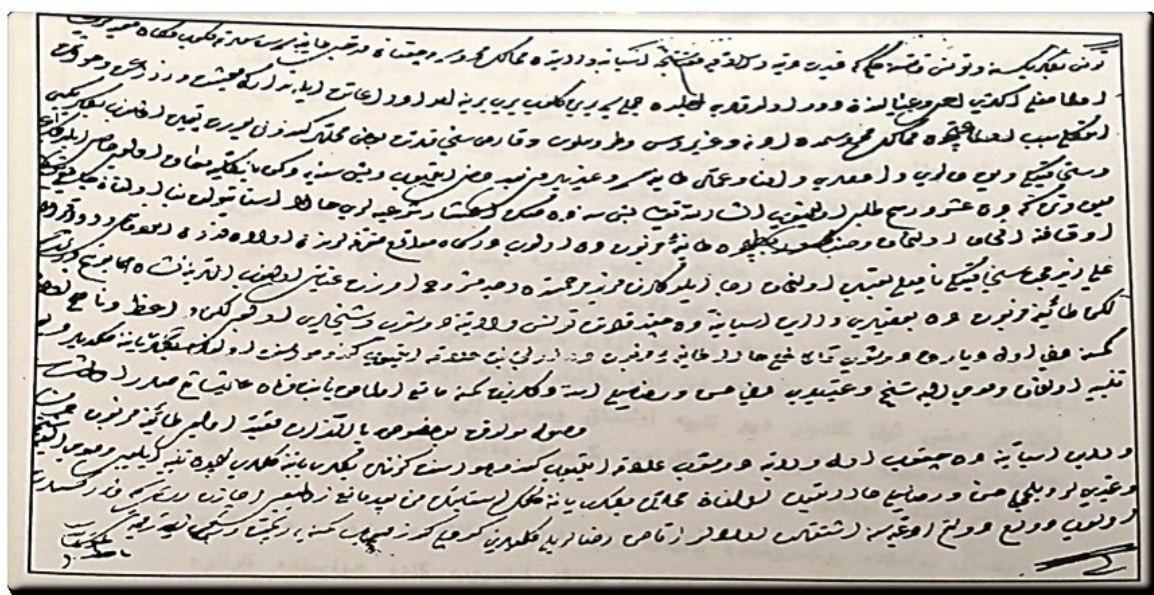


Imagen 2. *Firman* del Sultán Ahmed I (vid. anexo 12) (Temimi 1994: 169)

Asimismo, Sidi Bulgayz, religioso de gran influencia social en la sociedad tunecina, colaboró desde los primeros momentos en facilitar no solo la acogida de los recién llegados, sino también su vida diaria, tal y como lo cuenta su discípulo Ibn Abi-Lihyā (1623) (Epalza 1999-2002: 151):

Cuando vinieron los andalusíes a Túnez, les faltaron aprovisionamientos, formas de vida colectiva, mercados para vender y comprar, mezquitas, casas donde vivir, almacenes y tiendas. Se dirigieron entonces al Jeque (Sidi-Bulgayz) para que les

obtuviera algo. Este –¡Dios esté satisfecho de él!– se apresuró como el viento a enviarles comida para alimentarles, 1200 panes de trigo y dos cahíces de trigo fino y triturado para el alcuzcuz, en parte seco y en parte ya elaborado con su salsa, ambos con sus correspondientes cantidades de cordero. Además, leche y carne, y dos cabezas de bovino cada día. Todo eso durante todo el año, como forma de hospitalidad del Jeque –¡Dios esté satisfecho de él!–.

Esta benevolencia de Sidi Bulgayz hacia los moriscos la confirma también el morisco anónimo del *Tratado de los dos caminos* (anexo 11, 12r-13r):

Çiti Bulgaiz, por su parte, acudía con sustento y acomodándolos en las zagüyas de la çudad, y, entre ellas, en la de Çiti el Zulaychi, adonde estaba con sus mujeres y hixos mucha jente pobre; y, como es hurdinario los muchachos ençuçarse sin saber a donde lo hacen, lo hiçieron en ésta con extremo, hasta que elguaquil d’ella dio noticia a Çiti Bulgaiz, y encareció estar hecha un muladar, a lo que respondió: “Déjalos estar, y que se ençuçien y hagan lo que quisieren, que si el lugar donde están supiera hablar dijera sea muy en ora buena venidos, a mi dichoso sitio, la benturosa xente y los perfectos muçlimes y queridos hermanos, a quien no amarán ni querrán sino el que fuere mumín, y no los aborreçerá sino el que fuere munafiq”. Ese santo hombre, antes que saliese la multitud de nosotros, dixo a los primeros, que acá estaban, como todos abíamos de salir de los erejes, honra con que Dios lo honró y descubrió, y así nos esperaba con tanto gusto y contento. Y acudió a faboreçernos con todas bera y otras cosas...

4.3.2 La distribución geográfica y social

Los moriscos fueron distribuidos entre las diferentes comarcas de la Regencia según el grupo al que pertenecían (Bernabé Pons 1988: 48). La élite, compuesta de sabios, ricos y miembros de corporaciones urbanas, se instalaron en ciertos barrios en la Medina donde ya de antes existía una “calle de los andaluces” y un “zuqaq al-Ándalus” (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 241). Los artesanos se asentaron también en la capital, donde ocuparon especialmente arrabales al norte del recinto antiguo de la ciudad, en Halfawín (barrio de los esparteros), Bab-Suwayqa (Puerta del zoquito) y Al-Fajjarín (Plaza de los alfareros) (Yassine Bahri 2009b: 270). Los hortelanos y pequeños industriales, por su parte, se establecieron en las afueras de la capital (Bardo, Manuba, la Sukra, Cartago, Gamarth, Mornag, Sidi Bou Said y Radés, Ariana, Teburba y Djedaida) donde incrementaron las pequeñas industrias y el comercio entre las regiones (Yassine Bahri 2009b: 270). Los campesinos (labradores y agricultores) que formaban el grupo más

numeroso se asentaron en las ricas zonas agrícolas en el norte del país, en el Cabo Bon (Gromablia, Soliman, Truki, Belli y Nianu), en valle de Medjerda y en otras regiones (Testur, Medjaz-el Bab, Dejeida, Porto Farina, Grish el-Oued, Menzel Burguiba, Menzel-Djemil, Metline, Mater, Aousdja y Tebursuk). Otros escogieron la región montañosa de Zaghouan, abundante en agua subterránea (Yassine Bahri 2009b: 270).

Para Epalza y Slama-Gafsi (2010: 45 y 48), esta distribución comarcal tenía una finalidad política y económica. Por un lado, instalarlos en la capital –centro del poder político, económico, comercial y artesanal de la Regencia– permitía controlarlos política, militar y administrativamente y, al mismo tiempo, protegerlos como comunidad extranjera autónoma. Por otro lado, reforzaban la economía puesto que las regiones que poblaron los moriscos eran justo las zonas más fértiles del país.

Lo interesante es que dentro de esta agrupación general, Domínguez Ortiz y Vincent (1978: 241) suponen que los moriscos tendían también a agruparse por entidades regionales de procedencia, es decir que incluso en el exilio, valencianos, granadinos y castellanos seguían sintiéndose distintos los unos de los otros. Por ejemplo, los moriscos de Grish el Oued eran sobre todo catalanes, y también valencianos, mientras que sus vecinos de Testur procedían de Castilla y Aragón (Bernabé Pons 1994: 381). Asimismo, solían agruparse por especialización profesional conforme a su antigua costumbre de reunir mercaderes y artesanos en calles y barrios especiales (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 241); dicha distribución facilitaba la cohesión social de la comunidad morisca en el exilio (Bernabé Pons 2009b: 110).

4.3.3 Autonomía e individualidad

Las autoridades turcas en Túnez favorecieron, por lo menos al principio, la estructuración de la comunidad morisca según el modelo oriental de los agrupamientos étnico-religiosos bajo el “sistema del *millet*” (Epalza 1992: 264). De acuerdo con este sistema, se otorgaba a un grupo étnico que vivía en el vasto territorio del Imperio otomano una cierta autonomía y se le garantizaba la continuidad cultural (Álvarez Suárez 2012: 24). Por tanto, hasta mediados del siglo XIX, la comunidad morisca estaba gobernada por un jeque (jefe) que actuaba como autoridad suprema y que servía de intermediario frente al

Dey. Esta autoridad era decidida por Uzmán Dey, tal y como lo atestigua el morisco anónimo del tratado (anexo 11, 12r) para que nadie se metiera en sus asuntos: “Él fue quien hiço sayx, y el que quiso que no se metiese nayde con nosotros”, lo que confirmaba también Francisco Ximénez en su diario (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 59) cuando escribía que “les puso para su gobierno un siege de su propia nación y los eximió de la jurisdicción de los alcaldes”. El granadino Luis Zapata fue el primero que tuvo este cargo; le sucedió durante varias décadas el rico comerciante Mustafá Cárdenas, seguido por Sidi Hamet. Además, tenían su propio tribunal de justicia cuyo procedimiento de selección de sus miembros fue descrito por Francisco Ximénez (Yassine Bahri 2009a: 167-168):

El gobierno de la justicia es precisamente de los andaluces y se reduce a un Gobernador o Xieque a tres jurados y tres alguaciles. El primero es elegido por voz de todos los moros que descenden de la nación española y es perpetuo, sino es que el pueblo reclame y quiera hacer otro; los jurados se eligen cada año por diez o doce personas las más principales de los moros españoles y lo mismo los alguaciles. Aquéllos sirven de ejecutar las órdenes que les da el Xieque como los tenientes de justicia y los alguaciles para ejecutar las cosas más bajas y para ejecutar los castigos que ordena la justicia.

Poseían también sus propias fundaciones religiosas, *ahbâs*, *awqâf* ‘habices’ y sus propias cofradías (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 119). Sus jerifes o *shurafâ*¹⁹ no se habían incorporado al colectivo de los jerifes tunecinos, sino que formaron su propia asociación cuyo representante o *naquib* era un miembro del tribunal de justicia. Finalmente, para conservar su identidad, se casaban entre los miembros de su comunidad (Ravillard 1981: 618). Según Domínguez Ortiz y Vincent (1978: 242), las mujeres moriscas preferían quedarse solteras o casarse con los renegados españoles antes que casarse con beduinos árabes.

¹⁹ Título reservado a los descendientes del profeta y las familias nobles de la Meca (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 115).

4.3.4 La conservación de la lengua como signo de identidad

El español²⁰ era el único idioma que conocía la gran mayoría de los recién inmigrados, por tanto les era permitido hablarlo en su vida diaria. A este respecto, Epalza y Slama-Gafsi (2010: 118) explican que, en el ambiente cosmopolita de la sociedad tunecina, no era extraño el uso doméstico de otras lenguas que no eran el árabe. Lo mismo se puede decir de su vida profesional. En efecto, en las distintas actividades económicas que desarrollaron e importaron desde España, usaban su vocabulario técnico español (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 142-143). Les era permitido también enseñar el castellano a sus hijos. De hecho, Francisco Ximénez afirmaba en su diario la existencia de escuela en Teburba para su aprendizaje: “Al principio que éstos vinieron de España tenían escuelas en nuestra lengua” (Yassine Bahri 2009a: 165). Asimismo, Sidi Bulgayz, la máxima autoridad moral del país en esta época, les permitió llevar a cabo sus cultos islámicos en lengua hispana (Chachia 2015: 135) y a los más letrados de entre ellos escribir en castellano para adoctrinar a los no habituados a los rituales del culto islámico, como indica el anónimo del *tratado de los dos caminos* (Galmés de Fuentes 2005: 200):

Çiti bulgaiz, que Dios perdone, cuya santidad y çiençia es bien conoçida, a otro amigo ýntimo suyo andaluz le dixo un día que tubiesse cuydado de yr a las maydas y que a la jente espelida les mostrase cómo abían de tomar guado y les adbirtiese lo que habían de haçer particular a los que no sabían la lengua arábiga. Entonçes le dixo: “Pues, señor, si a los tales se les escribiese en castellano lo que se deue creer y saber ¿es cosa que se puede haçer?”, y Respondió, mostrando grande gusto y contento que sería una obra muy açepta y de mucho premio y que el que la hiçiera lo ganaría muy cumplido. Conque satisfecho d’esto, y con fatua dada por tan grande santo, se an hecho los que ya d’ellos se á tenido noticia.

Por tanto, autores como Bernabé Pons (2009b: 114) y Epalza y Slama-Gafsi (2010: 107) coinciden en considerar que, con la llegada de la gran masa de moriscos, el español no permaneció como lengua extranjera sino como lengua que va a adquirir cierto estatuto “normalizado” que la situará entre las lenguas locales y las lenguas extranjeras. Además, se va a mantener vigente a nivel oral, como lengua de prestigio y signo de identidad, hasta mediados del siglo XVIII, particularmente en Teburba y en Testur por su situación geográfica un poco más aislada (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 140). Esta

²⁰ Para los efectos de este trabajo, el término *español* incluye también al catalán-valenciano, pero se refiere sobre todo al castellano.

vigencia, la confirman los testimonios de diferentes viajeros, entre otros el del trinitario Francisco Ximénez (1720-1734):

Estoy copiando la historia del Reino de Túnez, escrito por Mahamet Guacir, originario andaluz, natural de Túnez. Me la traduce del árabe en lengua española Mahamet Andaluz o los moros que vinieron de España, los cuales aún hoy conservan la lengua española y mejor la pronuncian los más viejos que los mozos. [...] Todas las noches que estuve en este lugar, me enviaron a buscar los señores de la justicia y me hacían sentar en la calle a coger el fresco en una estera que tendían a este fin con algún colchoncillo. Y de esta suerte estábamos hablando largamente el español. Referían muchos romances de los moros antiguos de Calahinos, de los Infantes de Lara, de los Moros de Granada y otros. Decían cosas y cosas que son las mismas que acostumbraban los españoles en sus conversaciones, de suerte que me parecía que estaba en un lugar de España (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 107-108).

También el viajero francés Peyssonnel, hablando de Teburba (1724 et 1725) indica que “les habitants de ce village y parlent presque tous espagnol, langage qu’ils ont conservé de père en fils” (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 139). Y el cónsul británico Joseph Morgan (1723-1725):

In that kingdom, there are ten or twelve small towns, built after the Spanish Model, which are, in the Manner, entirely inhabited by those Spanish Moors: They among themselves use that language [...]. There is one miserable little Town, who inhabitants are Catalonian Moors, and who use that dialect (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 138).

4.4 La asimilación de los moriscos

4.4.1 Tensión social y lingüística

Tal y como hemos visto, a pesar de que fueron bien acogidos en su nueva sociedad, los moriscos se encontraron desde el principio en una situación conflictiva. Por un lado, “el nuevo horizonte no fue inicialmente la tabla de salvación para sus inquietudes religiosas, tan heroica y tenazmente salvaguardadas” (Penella 1978: 449). En efecto, desde su llegada, fueron obligados a convertirse al Islam (Yassine Bahri 2009b: 269) y luego se vieron en la dificultad de convencer a sus correligionarios de que eran musulmanes ‘reales’ y no cristianos disfrazados con maneras musulmanes por la fuerza de las circunstancias (Penella 1978: 449); incluso después de más de un siglo de su llegada,

continuaron siendo vistos como tal. A este respecto, Muhamet Corral Andaluz, morisco de la ciudad de Solimán, contó a Francisco Ximénez en 1722 que “los habían echado de España por ser moros y que aquí los tenían por cristianos y cada instante les decían por oprobio «cristiano, hijo de cristiano»” (Chachia 2015: 136). Asimismo, los jerifes de Túnez no tardaron en negar la nobleza del linaje de sus iguales moriscos (Chachia 2015: 141) como explicó el morisco bilingüe Abd al-Raḥī en su tratado *Al anwar an-nabawiya* escrito en árabe (Epalza y Gafsi-Slama 2010: 116):

Nosotros, el grupo de los andalusíes que descendemos del profeta, tenemos ciertamente mucha contestación por parte de muchos de nuestros hermanos en la fe, entre los de Ifriqiyya, de Túnez y muchos otros [...]. Decían: «¿De dónde les viene, pues su nobleza, que dicen proviene del profeta, cuando ellos vivían en tierras de infieles –¡Dios, ensalzado sea, los aniquile!– y que han vivido allí cientos de años de esa y de la otra forma? Ya no queda entre ellos ninguno que se acuerde del período islámico, y se han mezclado con los cristianos –¡Que Dios, ensalzado sea, les rechace!».

Por otro lado, su rápido desarrollo económico aumentó la tensión entre los mismos y la comunidad local debido a numerosas envidias (Chachia 2015: 140), tal y como suponía el morisco anónimo del *Tratado* (anexo 11, 16r-16v):

[...] están oy en tan alto estado, que pueden conparar a las grandeças de los grandes, particularmente en los adornos de las mujeres, pues cada una lleva más oro que otros tienen de caudal en las tiendas más ricas, y es de suerte que las más minimas se adornan con cosas que las reynas d'esta tierra no llebaban antes de nuestra venida. Y no an dejado estas cosas de hacernos daño, pues la envidia es un benenoso animal, que siempre está gruñiendo, hasta que derrama su beneno y este mata sin sentir al ynbidiado.

Por último, la ignorancia del árabe, lengua de la religión, por parte de la mayoría de los moriscos era vista por la población musulmana como una disminución espiritual (Penella 1978: 449), puesto que no podían acceder a las enseñanzas islámicas ni atender a las clases de los maestros musulmanes ni leer el Corán. La tensión lingüística era sentida especialmente por los escritores moriscos porque, como explica Bernabé Pons (1994: 382), ellos mismos consideraban como “una tara” el hecho de usar el castellano y estar alejados de la lengua de la Revelación. Por ejemplo, el morisco anónimo autor del manuscrito 9653 de la Biblioteca de Madrid, empezó su tratado justificándose y tomando

como referencia el ejemplo turco y como convencimiento la necesidad que tenían sus compatriotas de aprender su religión en el idioma que más conocían:

No haçemos ynobaçión en esta traducción, pues yo e visto a quien sabe la lengua turquesca y arábiga dar lición en la turquesca a quien sabe las dos, y muy usada cossa es en el mundo el traducir [...] que es fard cafaya el aber traducción en castellano y quien en castellano dé lición, porque de no abello se sigue que el que no ssabe otra lengua se quede sin saber lo que le ynporta.

[...] Y assí, biendo que me yncliné simpre a no ser avariento con los que no saben la lengua arábiga, y echando de ver que en el discurso de mis estudios e echo algunos otros tratados cortos [...] y que éstos an sido de algún provecho para principiantes, que de todo punto estaban remotos y apartados de saber lo que les conbenía en su creyençia y modo de serbiçio de Dios, por falta de entender la lengua, y perdidas las esperanças de adqirilla porque la hedad no da lugar a ello [...] y de no deçírselo [la doctrina islámica] en lenguaje que entienda, quedarsse sin sabello, y de no ssaberlo proçederle tanto daño (Mami 2002: 51).

López-Baralt (1987: 52) y Chachia (2015: 135) coinciden en considerar que tras la muerte de Sidi Bulgayz en 1622 se intensificaron las críticas y la agresividad de los tunecinos, e incluso de Yusuf Dey, contra ellos. En efecto, contrariamente a su antecesor, el nuevo Dey evolucionaba hacia el fomento de una mayor asimilación de los recién llegados en la sociedad árabe tunecina (Epalza 1999-2000: 158) y, por tanto, no era partidario de la política de “islamización flexible” de Sidi Bulgayz.

Esta situación conflictiva podría explicar, quizá, la indiferencia de los historiadores tunecinos hacia los moriscos, como lo hemos mencionado ya en el capítulo 1 (§ 1.5). A este respecto Chachia (2015: 142) afirma que la tensa relación entre la sociedad local y los moriscos hizo tomar a los escritores locales una posición contra ellos, marginando su papel o evitando el tema para no tratar de los conflictos entre ambos.

4.4.2 El adoctrinamiento de los moriscos

Las crecientes presiones llevaron a los líderes de los moriscos y a los más letrados de entre ellos a lanzarse a la tarea de la reeducación lingüística e islámica de sus compatriotas (Bernabé Pons 1994: 382). De hecho, los jerifes andalusíes fundaron en 1625 la Madrasat al-Fath, o escuela de los andalusíes, en la medina de la capital para enseñar en árabe las ciencias religiosas (Wiegers 2013: 412) y promocionar la lengua y la

cultura árabe entre los moriscos, especialmente entre los niños y los adolescentes (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 115). Los escritores, por su parte, mediante largos tratados en castellano pasaron revista a todos los principios de la religión islámica, combatiendo a la vez todo lo que se refiere al mundo y la religión cristiana, lo que dio lugar a la *literatura de la polémica*.

Siguiendo a Bernabé Pons (1988: 61-62), algunos manuscritos aljamiados escritos en España por autores anónimos antes de la expulsión pertenecen a este género, entre otros figuran el tratado de *Alguaçia de 'Iça fiýo de Mariam*, el *Deskonkordami^yento de los kⁱristi^yanos* y la *Desputa de la Unidad*.

Por su parte, Túnez será el centro de toda la escuela de polemistas, entre los que se incluyen los siguientes autores: 1) Ibrahim Taybilí, nacido en Toledo, pero de origen murciano, conocido también por su nombre cristiano Juan Pérez, y considerado por Epalza (1985: 518) como el mejor escritor en castellano de todos los moriscos tunecinos. Se refugió después de la expulsión en el pueblo de Testur, donde se dedicaba a la composición de obras en español. Su única obra firmada (1628), escrita en verso, es la *Contradicción de los catorce artículos de la fe cristiana, missa y sacrificio, con otras pruebas, argumentos contra la falsa trinidad*; 2) Ahmad b. Qasim Al-Hayari, originario de Hornachos, había salido de España pocos años antes de la expulsión y estaba al servicio del sultán marroquí Zidan, pero al final de su vida, a partir de 1637, se estableció en Túnez donde siguió escribiendo en árabe su obra *Kitab nasir-al-din 'ala 'l-qawm al-kafirin* de la cual, él mismo tradujo algunas partes al castellano; y 3) Ahmad Al-Hanafí, quien huyó también de España a Belgrado poco antes de la expulsión. Estudió en Sarajevo, luego en Bursa antes de instalarse definitivamente en Túnez donde enseñó y desarrolló una brillante carrera como erudito religioso.

Todos estos textos son considerados recopilaciones y comentarios compuestos a partir de otras obras preexistentes, sobre todo de Juan Alonso Aragonés, morisco que parece haber vivido en Tetuán, doctor en teología quien a pesar de su conocimiento del árabe puso todas sus enseñanzas islámicas en castellano para que “se siga de él aprovechamiento a quien por la poca despuzición de maestros y lenguaje no puede saber

en lo arábigo lo que agora en este vulgar, con que no quedara excusa a quien por pereza la tenía” (Bernabé Pons 1988: 62).

Como es de suponer, la fuente de referencia principal de toda esta literatura fue el Corán y los textos de teólogos musulmanes como Al-Gazzali e Ibn Taimyia. Se refería también a la obra de polémica *Tuhfa al-arīb fī-l-radd alā ahl al-salīb*, escrita en Túnez en el siglo XV por Abd Allah al-Tarḡuman, monje franciscano mallorquín convertido al Islam (Bernabé Pons 1988: 58-61).

Bernabé Pons (2004: 457-461) enumera las obras conservadas pertenecientes a este género: 1) la *Apología de la religión musulmana*, de Abd el Karim Ibn Alí Pérez; 2) el manuscrito 1976 de la Biblioteca Casanatense de Roma, se trata de la obra de Ibrahim Taybili la *Contradicción de los catorce artículos de la fe cristiana*; 3) el manuscrito Gayangos S2 de la Real Academia de la Historia, carece de la primera página, por tanto el nombre del autor y el título son desconocidos; fue publicado como *El tratado de los dos caminos*; 4) el manuscrito 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que incluye un largo comentario en prosa de los poemas de un morisco argelino, Ibrāhīm de Bolfad, y algunos poemas de Juan Alonso Aragonés; 5) el manuscrito 9654 de la Biblioteca Nacional de Madrid, incluye poemas de Lope de Vega y otros de Juan Alonso Aragonés; 6) el Manuscrito 9067 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que contiene algunas narraciones ejemplares como *La historia de la Doncella Carcayona*; 7) el manuscrito 14.009 de la Biblioteca Vaticana; según Epalza posiblemente redactado por Ahamad al-Hanaḡī; 8) el manuscrito D565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia, consta de tres tratados redactados por tres autores independientes, dos partes de autores desconocidos y una parte central escrita por Ahamad al-Hayaḡī; 9) el manuscrito Harlow 7501 del British Museum de Londres y el manuscrito 8162/2 de la Bibliothèque Nationale de París, se trata de la obra de Mohamad Rabadán *El Discurso de la Luz*; 10) el manuscrito Nicholson 41 de la Biblioteca Universitaria de Sydney, se trata de una versión “amputada” del *Evangelio de San Bernabé*, evangelio que contiene una visión islámica de la vida y del mensaje de Jesús.

Otras obras se han perdido, pero son conocidas por referencia de otros manuscritos o de la crítica moderna (Bernabé Pons 2004: 461). Se trata de textos como *Los Cinco Pilares de la Santa Ley*, *Libro de la expulsión y salida de la nación de España y las causas de ella, con todos los çuçosos en viaje y casos çuçedidos en Francia, en África, en Berbería, en prossa y berso* que Ibrahim Taybili dice haber escrito en el epílogo de su obra; otra obra traducida del árabe, que Ibrahim Taybili decía haber adaptado en octavas reales sobre la muerte de al-Hasan, hijo de Alī ibn Abī Tālib; y dos cuadernos de temas religiosos sobre la forma correcta de hacer las abluciones y la oración mencionadas en el manuscrito S2 de la Real Academia de la Historia de Madrid.

En cuanto a los temas tratados en estos manuscritos, tomando como referencia la obra de Taybili, Bernabé Pons (1988: 89-132 y 163-250) propone los siguientes:

1. La Trinidad:

- f. 25 v. Diçen la trinidad, que Dios es trino,
tres personas y un Dios ¡qué desatino!
- f. 26 r. Y así diçen dios padre que es primero,
y luego otro dios hijo, dios sigundo,
dios espíritu santo, dios terçero,
y el hijo es dios cunplido bino al mundo
cunplido con el padre y medianero,
y el espíritu santo tan fecundo,
como el hijo y el hijo como el padre,
y el uno de los tres adquirió madre.
- f. 96 r. [...] diçen ser trino y uno, que se entiende
ser tres personas y que no es más de uno,
¿qué juyçio tal heRor enprende,
que el número de tres se buelba uno?
Esta quenta guarisma ¿quién la entiende?
Si siendo tres, dehaçen no sser uno,
y el uno no sser tres es manifiesto,
por donde su argumento es mal compuesto.

2. La filiación divina de Jesús:

- f. 24 v. Diçen tanbién que Cristo es berbo eterno,
que es palabra del padre y que por esso

es Dios, pues lo que está en el senpiterno
es todo dios. Y caussa de este exçesso
de encarnar en María el que es eterno
es falso en su opinión este proçesso,
que aquestos argumentos mal fundados
dan a entender que están descaminados.

3. Todo lo relacionado con la Iglesia: la misa, los sacramentos y la intermediación del hombre con Dios con la figura de los obispos y los sacerdotes:

f. 64 r. Uno de los forçossos mandamientos
que le manda la yglessia al fiel cristiano,
es la ynbençión de misa con sus cuentos.

f. 65 v. El saçerdote sale muy conpuesto
de un Retrete que llaman sacristía,
y subiendo unas gradas toma puesto
en el altar, do está la ydolatría.
Allí el libro misal es manifiesto,
el Cristo, el sacramento y su erexía,
y el presbítero al lado que le ayuda,
al cáliß y a la ostia allí saluda.
Y aquesta missa o bano sacrificio
el çaçerdote sólo puede haçella,
y otro ninguno haçe aqueste ofiçio;
porque donde no está no puede abella.
si en despoblado u mar este serbiçio
no ay quien le haga, se están sin ella,
y no saben qué es missa u sacramento,
que el saçerdote es todo el fundamento.

f. 65 r. Y si les preguntamos quién a sido
el que hiço que fuesse mas bendita
esta agua en las demás, dirán que a sido
su perlado, que los pecados quita.

f. 75 r. Siéntasse el saçerdote en un asiento,
y a los pies muy contrito el penitente
muéstrale de sus culpas sentimiento,
confiessa sus pecados claramente,
el Robo, el adulterio, el juramento,
los agrabios que a hecho ynjustamente,

y diçen que ssi muere la persona
sin confición, que Dios no le perdona.

4. El Evangelio versus el Corán:

f. 58 r. En lo espiritual tanbién nos toca,
lo corporal y temporal contiene,
el sagrado Alcorán todo lo ynboca
quando a la eterna essençia le conbiene;
y siendo assí, que aquella jente loca
digan si Cristo es dios si les conbiene,
si bino a sser maestro de los hombres
¿qué libros les dexó y con qué Renombres?

Wiegers (2013: 411) considera que estos escritos de polémica se podrían explicar por el estado de escepticismo y agnosticismo en el cual se encontraban los moriscos exiliados, pues en víspera de la expulsión, según el memorial del obispo de Segorbe, había moriscos que eran demasiados ignorantes para saber si eran musulmanes o cristianos. Además, ante el rechazo de todos los países europeos a admitirlos en sus sociedades cristianas, emigraron hacia el Magreb no solo los que eran creyentes del islam, sino muchos cuya conversión al cristianismo fue sincera y también los agnósticos. Por tanto, enseñar los preceptos islámicos refutando al mismo tiempo la visión cristiana del mundo será una forma de combatir las opiniones y las enseñanzas que traían de la península, consecuencia del lento proceso de aculturación.

A nivel lingüístico, los textos están escritos en un correcto castellano (Bernabé Pons 1988: 61), aunque se puede hallar en ellos peculiaridades de la literatura aljamiada, como vimos en el capítulo precedente (§ 3.3.2.2), en este caso el arcaísmo y sobre todo el arabismo. Por ejemplo, en la obra de Taybili, se conservan algunas formas (*do/ donde, agora*) y grafías consideradas como arcaizantes (*sser, assí*), otras alternan con las modernas (Bernabé Pons 1988: 77-79):

f. 31r. Porque berbo es palabra del Eterno,
a *do* se muestra más su desgobierno.

f. 33r. *Donde* entonçes estaba se está *agora*,
porque no puede *sser* en cossa alguna
la Essençia de Dios que el moro adora,

y *assí* como no está en cossa ninguna.

- f. 32v. por *sser* los atributos de sustança
y no sustança que el saber no puede
ser sin sabidor, que es ygnorança
poder creer que *sser* aquesto puede,
ni el *ser* sin quien sea es Repugnança.

En cuanto al arabismo, abundan por ejemplo en la obra de Ahmad Al-Hanafi y en la del autor anónimo (manuscrito 9653) vocablos como *açala* ('la oración'), *do'a* ('invocación a Dios'), *navi* ('profeta'), *raçul Alah* ('enviado de Dios'), *vahi* ('revelación'), *racas* ('postración de la oración ritual musulmana') (Epalza 1985: 522-527), y otros como *fard* ('deber'), *alhamdu lilah* ('la alabanza a Dios'), *la ssarea* ('ley religiosa') (Mami 2002: 83 y 85). Igualmente, se emplean, aunque en menor medida, los calcos estilísticos, sintácticos y semánticos como se puede ver en el *Tratado de los dos caminos* (Galmés de Fuentes 2005: 503-534): 1) el empleo repetido de la conjunción *que* (Y se diçe *que*, quando la persona se levanta a la çala de fard, *que* lo mira Dios, nuestro señor y le diçe); 2) la construcción estilística en que el verbo y su objeto tienen la misma raíz formal (el cunplido *ayuno* á de *sser ayunando*); 3) el uso anómalo de algunas preposiciones (la çala *sobre* ellos, haçerlo *con* dar graçia); 4) el empleo constante de la conjunción copulativa de simultaneidad y reproduciendo el modelo árabe de coordinación circunstancial *wa* (lo halla allí, y está diçiendo); 5) la ausencia del verbo copulativo (y de los pilares de la ley [*es*] el ayuno); 6) la sustitución del pronombre posesivo por un pronombre personal (hasta que el guaquil *d'ella* dio noticia); 7) el empleo de la prosa rimada (Agora, después de casado, y tu coraçon sosegado de las ynçitaçiones del pecado, y del mundo olvidado...); 8) el uso del verbo *particulariçar* *con* con el valor de 'distinguir especialmente a alguien', a semejanza del verbo *eşpest'alar* que está relacionado con *hâşşa* ('condecorar, tratar con distinción') (Y así Dios, nuestro señor, *particulariçó* a sus queridos con su graçia); 9) el empleo de la expresión *entrar con* por 'consumir el matrimonio' (y se deshará antes de *entrar con ella*); 10) el uso de la expresión *entre las manos* con el valor de 'delante de, ante' (firme y sujeto *entre las manos* de Dios).

La persistencia del arabismo en estas obras puede explicarse por el hecho de que, como los aljamiadistas, los polemistas eran conscientes de que castellanizar algunos términos religiosos podría cristianizar el contenido (cf. § 3.3.2.2). Por tanto, optaron por escribir en castellano, pero con límites. A este respecto, Epalza (1985: 519-520) señala que:

Los textos musulmanes en castellano, cuando los moriscos están aún en plena sociedad cristiana –estén escritos en escritura árabe o en la latina– responden a una necesidad fundamental: mantener lo esencial de la fe musulmana en una población tan hispanizada que no entendía la lengua árabe. En cambio, en Túnez se trataba de re-islamizar a esa población. Pero en un horizonte de re-arabización lingüística, estos textos en castellano suponían una etapa transitoria para una población aún no arabizada [...]. Por eso, se concede el uso de la lengua castellana, pero con ciertos límites, los señalados precisamente por estos arabismos.

Por su parte, Galmés de Fuentes (2005: 502) afirma que recurrir a los calcos era un medio de aproximar el romance hispánico a la cultura islámica, insuflando en la lengua castellana algunos valores y matices de la lengua árabe, que consideraban como la mejor lengua que Dios ha dado. En cuanto al arcaísmo, como hemos mencionado en el capítulo precedente (§ 3.3.2.2), a pesar de usar palabras y construcciones que ya estaban en proceso de desuso, los moriscos estaban al corriente de la evolución de la lengua española en la península. A este respecto, tomando la obra de Taybili como ejemplo, Bernabé Pons (1988: 79) opina que su lengua era un paso intermedio entre el español medieval y el clásico, como reflejo de la evolución histórica que se produce en la península ibérica durante estas fechas.

Por último, hay que mencionar que a pesar de tener una finalidad pedagógica, algunos textos reflejan el placer que tenían los autores en recordar las bellas letras hispánicas. Por ejemplo, en el *Tratado de dos caminos*, el autor anónimo entrelaza su texto con versos de Lope de Vega, Garcilaso y Góngora, aunque nunca menciona sus nombres para no parecer demasiado “español” y dar mal ejemplo a los demás moriscos a los que quería ayudar a integrarse en su nuevo país (López-Baralt 2005: 54).

Las últimas obras en español fueron escritas en torno a 1650, para los moriscos de edad avanzada que no podían leer en árabe (Wiegers 2013: 413). Su desaparición en la segunda mitad del siglo se explica por “l’action décisive des autorités –turques, tunisiens [*sic*] et andalouses– en vue d’arabiser l’enseignement des petits andalous et d’interdire la diffusion des écrits en espagnol” (López-Baralt 2005: 72).

4.4.3 La llamada a la convivencia

Descontentos de los conflictos que tenían con los tunecinos, los moriscos empezaron a sentir nostalgia no solo de la época de Uzmán Dey y Sidi Bulgayz, sino de su vida en España. El autor anónimo del *Tratado de los dos caminos*, considerado por López-Baralt (1987: 48) como un gran diplomático, tomó la iniciativa de recordar a los exiliados, y al mismo tiempo hacer conocer a su descendencia nacida en el exilio, las opresiones que sufrieron en su patria y la bendición de Dios en sacarlos de allí y hacerles vivir en su país de acogida:

Y éstas las digo porque no se acaben de olvidar; pues, mientras bibían los que benimos no se olvidaban, pero ya con el discurso del tiempo que se ban acabando lo refiero, para que los que an nacido acá lo sepan de mí y de los pocos que quedan y sepan y reconozcan que Dios, nuestro Señor, nos sacó de entre ynfielos como tengo referido. Y que el haçerlo fue grande bentura y dicha, que nos alcanzó de que debemos estar agradecidos y no ser ingratos [...], nos sacó de poder de faraones y malditos erexes inquisidores; y sin abrirse la mar nos trujo a la tierra deseada, adonde fuemos bien reçibidos y ospedados (anexo 11, 13r-13v).

Incluso, movido por el deseo de aclimatar a sus compatriotas, pasa a minimizar las injurias que cometen los tunecinos contra ellos considerando que, en comparación con los cristianos, su daño es “sólo en las haciendas, no en las personas” (López-Baralt 1987: 52) y también a echar la culpa de la mala fortuna a sus compatriotas (López-Baralt 1987: 51): “Pero basta que esa fue culpa muestra en seguir a los que no fue justo” (anexo 11, 14r), “muchos de nosotros trocaron el bien por los biçios” (anexo 11, 14v), “De mucha ynportançia ubiera sido, después de aber venido al yçlam, que se usase de la umilldad; pero Luzbel, appetite, mundo y banidad no dieron lugar a tanto bien, antes ynçitaron a que se mostrase las galas y biçarrias, que quando se bino, no abía ni las conoçian” (anexo 11, 16r).

A pesar de parecer moralizante, esto no significa que el tratadista estuviera satisfecho con su propia experiencia de aclimatación en la nueva patria (López-Baralt 1987: 48-52). Todo lo contrario, como los demás moriscos, él también estaba desesperado, sentía nostalgia por su España perdida y de su identidad hispana. Además, tenía el mismo resentimiento hacia los tunecinos que hacían la vida difícil a los exiliados con su envidia y malos tratos. Sin embargo, como su objetivo final era poder integrarlos sinceramente a la sociedad tunecina, se esforzó por no expresarse mal acerca de los tunecinos. Igualmente, intentó silenciar las quejas de sus compatriotas, pidiéndoles mantener la paz, disimular por cortesía y considerar los maltratos como una penitencia que les enviaba Dios para que acumularan mérito espiritual:

Y así, queridos hermanos, sólo encomiendo la conformidad y amistad entre todos, para que, aunados y conformes, sirva de fuerte muro con pedir juntos al criador nos libre de quien ynjustamente nos quiera ofender, y que sea sin presumir mal ni poner dolor unos de otros, antes, aunque se bea cosa al parecer no ser justa, secamente, con amor y afabilidad en qu'es bien con la mejor comentaçion que se pueda, porque no puedo persuadirme que nayde quiera el daño para sí mesmo, sangre y nación, y que sólo es presumçion de quien aborreçe o ynbidia (vid. anexo 11, 15v). Pero conviene tener el coraçon firme en la grandeça de Dios, que pues nos sacó de tantos trabajos y nos trujo a donde publicásemos su santa ley y nos honró con tan grande bien, confiemos en su misiricordia, que es çierta señal de que nos tiene aparejada su santa gloria y descanso, después de tantas persecuciones que tuvimos y nos ynbía –pues no las da sino a sus queridos–, y permitirá, con su divina piadad, que sean para descuento de las culpas y pecados que sin raçon cometemos (vid. anexo 11, 15r).

4.4.4 La ‘tunificación’ de los moriscos

En el primer tercio del siglo XVIII los pueblos moriscos fueron invadidos por otras poblaciones tunecinas como los *ouselitias*, rebeldes que los beyes obligaron a dejar los montes Usletia y a integrarse en los pueblos del valle de la Medjerda, tal y como lo atestigua Francisco Ximénez en 1720 hablando de Testur:

Hay muchos de estos moros andaluces, tagarinos y aragoneses, pero mayor es del de los árabes, que se han introducido después a vivir en él, y ya en el estado presente, se han mezclado las familias españolas con las árabes por medio de los casamientos (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 136-137).

A mediados del mismo siglo, los conflictos políticos y las luchas por el poder dinástico acompañadas por operaciones militares causaron la evacuación de los habitantes de las localidades del valle de la Medjerda (Latham 1975, Epalza y Petit 1973: 31), lo que afectó a las colonias moriscas que intentaron permanecer intactas en lo esencial, es decir en cuanto a la homogeneidad de sus costumbres y hábitos (Kress 1987: 5).

A finales del siglo XVIII, entre 1784-1785, la peste que causó la pérdida de gran parte de la población de la Regencia (Valensi 1969: 1547), la política avariciosa de los beyes (requerimientos, expropiaciones, impuestos y tasaciones elevadas), y la creciente inseguridad, debida a los ataques de los bandoleros en los barrios rurales, obligaron a los moriscos a empezar su traslado progresivo de las zonas rurales hacia la capital, donde se mezclaron con los tunecinos. Hacia mediados del siglo XIX, sus pueblos conocieron un grave declive y tras la instalación del protectorado francés en el país (1881) fueron amplificados por otros grupos de poblaciones tunecinas y por emigrantes italianos, sicilianos y malteses (Kress 1987: 5). Finalmente, en 1886, se suprimió su tribunal de justicia y con él el cargo del jeque de los andalusíes y su autonómica política (Epalza 1969: 292).

En cuanto a su lengua, como signo de identidad hispana, la política de arabización decretada por Hussein Bey en 1705 ordenó el cierre de las escuelas moriscas y confiscó los libros en castellanos, dando lugar al abandono progresivo de la misma (Slama-Gafsi 2011: 254). Ya Francisco Ximénez escribió en su diario “Diéronles en motejar que no eran verdaderos moros y un Bey les quitó los libros y las escuelas y desde entonces fueron olvidando la lengua española y aprendiendo el árabe” (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 163). Por último, el afán de las nuevas generaciones de integrarse en la cultura y la sociedad tunecinas hizo que más allá de la segunda mitad del siglo XVIII, el español dejara de usarse como lengua viva. A este respecto Epalza y Slama-Gafsi (2010: 329) indican que “se perdió la lengua, en favor de la “tunificación”, de la arabización y de la islamización, como opción vital de los moriscos y de sus descendientes andalusíes en su exilio y expulsión de España”.

Sin embargo, los moriscos nunca perdieron el aprecio de pertenecer a Al-Ándalus, el cual se convirtió en Túnez desde el siglo XIX en un elemento gratificante, como señalan varios historiadores: “un très grand nombre de fonctionnaires et mêmes des dignitaires religieux tunisiens de derniers siècles [...], quand il n'étaient pas d'origine turque, se prévalaient d'une ascendance andalouse” (Henia 2012: 217). Además, Epalza y Slama-Gafsi (2010: 329) afirman que su “andaluzación” se convirtió en signo de nobleza árabe e islámica, no solamente en Túnez sino también “en las sociedades magrebíes [...], árabes en general y hasta islámicas fuera del mundo árabe”. Incluso hoy en día dicho orgullo hacia el origen hispano-andalusí sigue vigente en la sociedad tunecina y es todavía el elemento principal del legado morisco. Del mismo modo, forma parte de este último un número bastante importante de ‘restos’ lingüísticos, algunos de los cuales indican el enriquecimiento cultural y técnico que proporcionó la comunidad morisca al país en aquella época, tal y como veremos en el siguiente capítulo.

5. El legado lingüístico morisco

5.1 Introducción

Tal y como hemos visto en el capítulo precedente (§ 4.3.4), un buen número de hispanismos pasaron a formar parte de la lengua árabe tunecina debido a la asimilación progresiva de la comunidad morisca, quien a medida que aprendía el árabe continuaba hablando el español. A este respecto, Epalza y Slama-Gafsi (2010: 95) afirman que no se trata de meros préstamos del español, sino de restos fosilizados de una lengua viva articulada en otra lengua viva y articulada. En efecto, se trata por ejemplo de apellidos españoles que llevan todavía algunas familias tunecinas (§ 5.2.2), de topónimos en ciertos pueblos que aún conservan el toque morisco debido a sus varios elementos arquitectónicos (§ 5.2.3), de nombres de varios platos de la cocina tradicional tunecina que tienen sus raíces en la gastronomía morisca (§ 5.2.4) y de un conjunto de vocablos técnicos relacionados con las actividades económicas y comerciales que desarrollaron o que introdujeron los moriscos en el país (§ 5.2.5).

En el presente capítulo, no se pretende presentar una lista exhaustiva de estos hispanismos sino dar algunos ejemplos concretos puestos en su contexto histórico y social, ya que –tal y como veremos a continuación– no siempre es fácil identificar dichos vocablos o probar su origen hispánico (§ 5.2.1).

Por último y siempre con el objetivo de poner de relieve las huellas léxicas y onomásticas que dejaron los moriscos, o aquellas que pueden relacionarse con ellos, se realiza al final un breve acercamiento a las palabras de origen morisco en español actual, que para los efectos de este trabajo llamaremos *morisquismos*²¹ (§ 5.3).

²¹ El término, que no figura todavía en el *Diccionario de la lengua española* (RAE 2014), ha sido empleado por varios autores para hacer referencia a la influencia de la fonética morisca en el español clásico y moderno (Rosenblat 2002: 175, Chavarría Vargas 2005-2006: 120) y al léxico de origen morisco (hispanoárabe) empleado en textos antiguos o de uso todavía en el español actual (vid., por ejemplo, Corriente 1996: 52, Pato 2015).

5.2 Los hispanismos en el árabe tunecino

5.2.1 Dificultades en su identificación

En primer lugar, hay que precisar que la mayoría de los hispanismos pasaron a la lengua árabe tunecina por vía oral y, como en el caso de cualquier proceso de préstamo, se vieron sometidos a varias transformaciones para adaptarse a las estructuras de la misma. A este respecto Teyssier señaló que las palabras españolas fueron “adapté[e]s à la phonétique de l’arabe tunisien et ont subi de surcroît une série de transformations où l’on reconnaît sans difficulté des phénomènes normaux d’assimilation, de dilation, d’aphérèse, de métathèse, etc.” (Epalza y Petit 1973: 315). Por lo tanto, no siempre es sencillo identificarlos. Entre las transformaciones, siguiendo el trabajo de Teyssier (1973: 311 y 315-316) y Chavarría Vargas (2014: 726-727), podemos citar las siguientes:

- 1) El cambio vocálico de /e/ > /î/ (*kabîsa* ‘cabeza’) y de /o/ > /û/ (*mankû* ‘manco’).
- 2) El cambio consonántico de /p/ > /b/ (*batrûn* ‘patrón’) y de /j/ > /k/ (*taqlîl’s* ‘tijerillas’).
- 3) La modificación del prefijo *-al* en *-ân* (*kûkân* ‘cojal, pellejo para cardar la lana’).
- 4) La metátesis (*âbâkâr* ‘acabar’).
- 5) La unión de términos sin elemento de relación para crear nuevas palabras (*kabîsa banku* ‘cabeza + banco = jefe del taller’).
- 6) La sufijación adjetival en *-î* como nombre de origen (*Bastî* ‘de Baza’, Granada; *Shalbî* ‘de Chelva’, Valencia).

Además, aunque se han llegado a recopilar cerca de 1 400 vocablos a los que se han atribuido un origen español por uno o más autores modernos, Epalza y Slama-Gafsi (2010: 333-335) afirman que solo algo más de la mitad son voces “estrictamente hispánicas, lingüísticamente hablando”. En efecto, debido a las interferencias de otras lenguas románicas con el español, en ocasiones se atribuye erróneamente un origen hispánico a vocablos que no lo son, como sucede con el topónimo *Bardo* o *Bardû* ‘El Pardo’ (nombre de un palacio convertido en museo y de un barrio al norte de la capital

tunecina, de clara reminiscencia madrileña) que podría ser de origen italiano (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 51). Lo mismo sucede con el nombre de una especie de pescado en conserva, la *anšuwa* ‘anchoa’, que podría tener un origen francés (*anchois*), y con el término que se emplea para designar un tipo de farmacia, la *as-sbîsarriyya* ‘especiería, droguería’, que sería también una arabización de una palabra italiana, o francesa (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 368).

Por otro lado, y a pesar de presentar algún rasgo fonético o morfológico semejante al español, ciertos vocablos tienen un origen dudoso. Es el caso, por ejemplo, del apellido *Mastîkû*, con una aparente forma hispánica debido al diminutivo en *-ico*, pero de étimo difícil de identificar. Asimismo, otros vocablos pueden tener como origen un “arabismo de ida y vuelta”, es decir que el vocablo no es común en el árabe original, sino derivado de una palabra española que, a su vez, provenía del árabe. Es el caso de la palabra *balûta* ‘pelota’ (especie de joya), cuyo étimo sugerido por Rubiera Mata (*bellota*) es un arabismo en español (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 351 y 395).

Tampoco es fácil probar el origen morisco de algunos hispanismos, a pesar de que el momento de mayor contacto entre las dos lenguas, tunecina y española, se fecha a principios del siglo XVII, en la época de la inmigración masiva de los moriscos. Como es de suponer, algunos vocablos podrían tener su origen en la lengua franca mediterránea. Ejemplo de ello son los nombres del juego de naipes *shkubba* (‘escoba’) y de las cartas, como *ray* (‘rey’), *muyira* (‘reina, mujer’), *kawal* (‘caballo’), que son términos españoles (Baccouche y Skik 1976: 190). Sin embargo, su origen no se puede fechar ni conocer con exactitud, ya que pudieron venir tanto de los moriscos como de la jerga marinera mediterránea (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 50).

5.2.2 Los apellidos españoles

Una vez en Túnez, algunos de los moriscos se apresuraron a cambiar sus nombres bautismales porque eran signo irrefutable de su cristiandad, y adoptaron otros ligados a la tradición musulmana (Chavarría Vargas 2014: 720). Esta costumbre se puede observar en un ejemplo concreto en una denuncia²² hecha por un grupo de moriscos embarcados

²² La denuncia permanece archivada en el consulado de Francia en Túnez. Los denunciadores fueron expoliados y desembarcados desnudos el 8 de enero de 1610 en la bahía de Porto Farina, cerca de Bizerta.

desde Francia hacia Túnez en 1610. En efecto, los nombres de los denunciadores eran dobles, uno español y otro árabe: Allonso Castellano dit Ally Raphat, Issabel Demoulynes dit Ha Yssa, Joan Vaquero dit Mouxa Abenhamat y Joan de Hauolo dit Assan Mouhado. Dos años más tarde, en la respuesta del Tribunal de Montpellier no figuraban más que los nombres árabes, con muy pocos casos de apellidos castellanos (Epalza 1969: 260 y 307-327). Otros moriscos optaron por tomar un nombre híbrido, es decir un nombre de pila árabe-islámico y un apellido español (Chavarría Vargas 2014:721). Este último puede ser el origen étnico o geográfico de los apellidos moriscos *Belaguer* ('de Balaguer'), *Batalyâws* ('de Badajoz'), *Cabra* ('de Cabra') o *Kashib* ('de Caspe'). También se emplearon algunos signos físicos o morales caracterizadores de la persona, como *Kabîsa* o *Kabâsh* ('cabeza, cabeza grande'), *Shâtlû* ('chatillo, chato de nariz'), *Fourti* ('fuerte') y *Garîdû* ('garrido'), y los relacionados con la profesión que ejercían cuando estaban en España o después de su llegada a Túnez, como *Albakîlu* ('vaquero'), *Lishû* ('lechero'), *Bâsharîrû* ('pajarero') o *Bâtrû* ('patrón, botero') (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 418-438).

Con el tiempo, y debido a los cambios sociales que conocieron los moriscos, sobre todo a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX (§ 4.4.4), la mayoría de los apellidos hispánicos se fueron perdiendo. Algunos de ellos se tradujeron al árabe, por ejemplo *Attâr* ('fabricante de perfumes'), *Sâyig* ('joyero') (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 439), *Al-Kbaïer* ('el mayor'), *As-sgaïer* ('el menor'), *Al-cherif* ('el noble') (Ben Khelifa 2011: 122-124). Otros se arabizaron según el modelo "Fulano ben Fulano", de manera que no es fácil relacionarlos con un origen español y por tanto, en la actualidad, muchas de las familias tunecinas ignoran su verdadero origen morisco y se presentan a sí mismas como argelinas, marroquíes o tripolinas (Ben Khelifa 2011: 116). Asimismo, algunas familias optaron por tener otro nombre de origen turco-otomano, como fue el caso de la familia *Los Rios* quienes cambiaron su apellido por *Kchouk* ('pequeño') (Epalza y Petit 1973: 269) o la familia *Hendili* que sustituyeron el sufijo árabe (-i) por el sufijo turco (-li), aunque ambos tienen el mismo significado, es decir 'origen'. Zbiss (1990b: 338) ha explicado este cambio lingüístico y social por el hecho de que, al tener un cargo oficial en

El Tribunal de Montpellier les dio la razón y condenó a muerte al capitán y a su hijo en 1612 (Epalza 1969).

la administración turca, el nombre morisco debía tener una forma turca para que fuera más fácil de escribir y de entender.

Entre los apellidos españoles actualmente conservados como signo de identidad hispánica se pueden citar los siguientes: *Andoulsi* y *Landoulsi* ('de Al-Ándalus'), *Balma* ('de Palma'), *Kastalli* ('de Castilla'), *Berrayana* ('de Burriana, Valencia'), *Bargaoui* ('de Berga, Barcelona'), *Flis* ('de Flix, Tarragona'), *Zghonda* ('de Sagunto, Valencia'), *Wichka* ('de Huesca'), *Chouria* ('de Soria'), *Karabaka* ('de Caravaca de la Cruz, Murcia'), *Kortobí* ('de Córdoba'), *Ichbili* ('de Sevilla'), *Koudia* ('de La Alcudia, Valencia'), *Kannou* o *Kanno* ('cano, canoso'), *Manita* ('manco'), *Sourdou* ('sordo'), *Blancou* ('blanco'), *Nigrou* ('negro'), *Kabadou* ('Quevedo'), *Mirichcou* ('morisco'), *Barbîrou* ('barbero') (Zbiss 1990a: 216-217), *Bonatiro* ('fabricante o vendedor de bonetes'), *El-koundi* ('el conde') (Epalza y Petit 1973: 279).

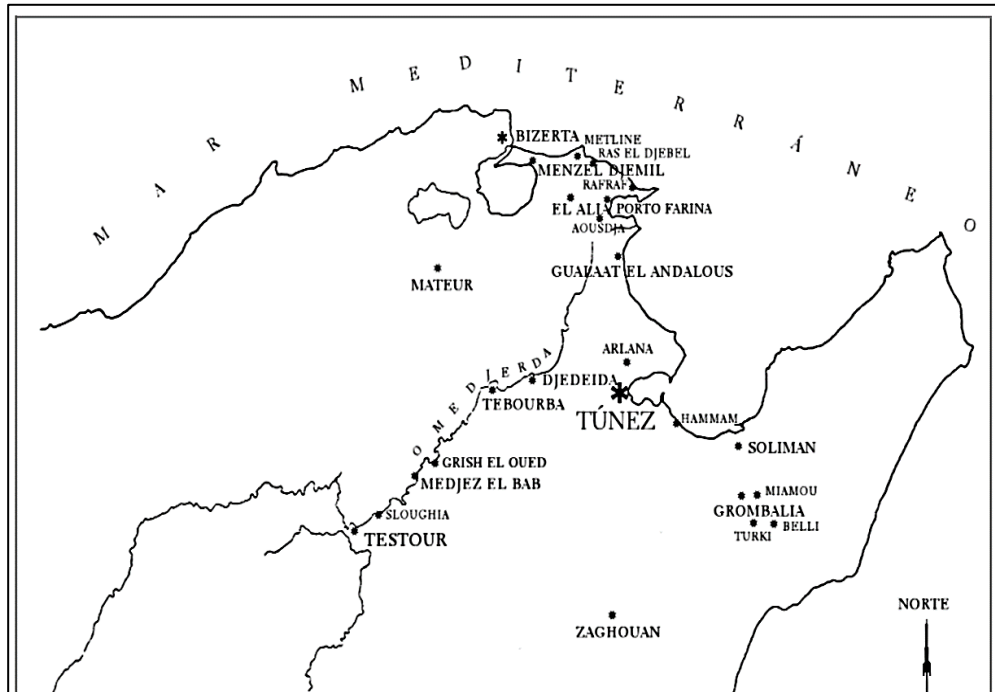
Asimismo, existen apellidos derivados de la tradición cristiana como son los nombres de personajes ejemplares del cristianismo o los de santos cristianos. Epalza y Slama-Gafsi (2010: 420-421) explican esta 'excepción' por el hecho de que los moriscos que los llevaban probablemente no eran conscientes de su etimología. En la mayoría de los casos los antropónimos se heredan por los descendientes hasta que se vuelven en apellidos familiares y se olvida su significado primitivo; es el caso, por ejemplo, de *Markîkou* ('Marco, Marquico'), *Sanchû* y *Sanchou* ('Sanches, Sanchís, Sánchez'), *Glous* ('cruz'), *Kristou* ('Cristo').

Por último, hay que subrayar la falta de información sobre la evolución de algunos nombres pertenecientes a moriscos que jugaron un papel importante en el exilio, como *Tagarino*, fundador de la mezquita de Testour; *Decim*, fundador de la fuente de Bizerta; *Al Balich*, constructor de la mezquita de la Al-Alía; así como la desaparición de otros, entre los cuales figuran Luis *Zapata* y Mustafá *Cárdenas*, *xieques* de los moriscos (Slama-Gafsi 2011: 252).

5.2.3 Los pueblos moriscos

Los moriscos edificaron por completo o de manera parcial cerca de una veintena de pueblos en Túnez. Entre los más conocidos figuran Testour, Slouguia, Grich-el-Oued,

Medjez-el Bab, Tebourba, Djedeida, Sliman, Gromablia, Tourki, Belli, Nianou, Kalaat el-Andlous, Ghar-el-Melh, Metline, El-Alia, Ras-Djebel, Menzel-Djemil, Manouba, Ariana, Hammam-Lif y Zaguán. Reproducimos, a continuación, el mapa de Epalza y Slama-Gafsi (2010: 48).



Mapa 3. Enclaves de origen morisco en Túnez (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 48)

A este respecto, Peyssonel ya indicó en 1724 que “la plupart des villes qu’on trouve aujourd’hui leur doivent leur fondation ou du moins leur rétablissement” (Saadaoui 2009: 178-179). Sin embargo, dichos pueblos no tienen nombres españoles con excepción de Los Catalanes (actual Grish El Oued) (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 529) y El Battàn cerca de Teburba, donde hay una fábrica para el fieltro de la lana de los bonetes; según Zbiss (1990b: 340) el nombre procede de El Batán, al norte de Zaragoza.



Imagen 3. Testour a principios del siglo XX (Cagnat et Saladin 1988)

Además, debido entre otras causas a la reorganización territorial que conoció el país tras la independencia en 1956, y tras las inundaciones de 1969, muchos lugares de estos pueblos con topónimos hispánicos-moriscos desaparecieron (Slama-Gafsi 2011: 254). Actualmente, los que se conservan con topónimos españoles son *Morkad* / *Murkad* ('mercado', barrio y zona comercial en los suburbios de Túnez), *Toronja* / *Tronja* ('fruta', calle al este de la capital) y *Biga* ('vega', barrio con huertas alrededor de la calle *Tronja*) (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 554 y 562). Los nombres de los demás lugares han sido arabizados por completo y son considerados de origen hispánico solo por estar en zonas de poblamiento morisco durante el siglo XVII, tal y como sucede con el arrabal *Bab as-suyaqa* / *Bab Souica* ('Puerta del mercadillo', en la capital del país), o porque incluyen el nombre de Al Ándalus, que expresa la voluntad de los moriscos en recordar dicho origen, como en *Qaalat Al-Ándalus* ('Fortaleza de Al-Ándalus', en la provincia de Ariana), *Zanqat Al-Ándalus* ('Calle de Al-Ándalus') o *Humat Al-Ándalus* ('Barrio de Al-Ándalus', uno en Bab as-suyaqa y otro en Bizerta) (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 528-529 y 535).

Algunos de estos pueblos fueron erigidos según los conceptos arquitectónicos peninsulares de los siglos XV-XVII. Por ello, en el centro del pueblo tenían una plaza rectangular o triangular considerada como el espacio público donde se agrupaban las diferentes actividades comerciales y sociales, y alrededor se situaron los edificios

públicos, las mezquitas, las tiendas, los cafés y el mercado semanal (Saadaoui 2009: 180). En cuanto a las viviendas, contenían uno o varios patios interiores, cuadrados o rectangulares, sirviendo el pequeño como patio privado y el más grande como sala de recepción. Las casas más grandes tenían despensas de doble piso para almacenar provisiones durante largo tiempo. Las ventanas se terminaban con rejas planas de hierro forjado y decoración geométrica y floral o en forma de ‘S’ curvada hacia afuera. Los techos eran planos o en forma de pabellón piramidal rectangular o abovedados con tejas en vidriado verde, y los muros y los zócalos se revestían con azulejos esmaltados en tonos azules (Kress 1987: 10-11). Todo ello muestra, en palabras de Kress (1987: 12), que “el arte arquitectónico andalusí fue, en todas sus fases, integrado en el transcurso de los siglos hasta tal punto que, a menudo, ha sido contemplado como indígena en relación al arte turco”. Del ámbito urbanístico morisco se conservan vocablos como *burtal* (‘portal’), *tînda* (‘tienda’), *balâs* (‘palacio’), *barrâka* (‘barraca’) y *barkûn* (‘balcón’) (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 362).

Para la comunicación de los pueblos entre sí y con la capital y también para el transporte de personas y mercancías, los moriscos construyeron una red de carreteras y de puentes. Hoy en día todavía se usan en Túnez palabras como *karîta* (‘carreta’) y *karârîti* (‘carretero’) (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 361).

5.2.4 La gastronomía

Entre las costumbres que conservaron los moriscos tras su llegada a Túnez una de las más importantes fue su forma de cocinar. Tal y como lo había notado ya el trinitario Ximénez al visitar sus pueblos, “leur nourriture est à la manière espagnole avec peu de différence... Les andalous préparent la *olla* à l’espagnole” (Epalza 1983: 85 y 88). Una vez mezclados con los tunecinos, sus recetas pasaron a formar parte de las tradiciones culinarias del país, sobre todo entre los tunecinos que estuvieron en contacto directo con los moriscos. Según Yassine Bahri (2009a: 172 -173),

Les recettes culinaires d’origine andalouse se sont répondues surtout chez les populations qui ont directement connu l’émigration des Andalous. En dehors de ce périmètre, leur influence ne semble avoir affecté que des milieux citadins. Ceci tient aux caractéristiques bien spécifiques de cette cuisine comme la couleur jaunâtre due au safran et à l’absence quasi-totale de certains condiments fort

utilisés par l'ensemble des tunisiens, notamment dans les milieux ruraux. Il est à remarquer également que le goût bien particulier dû au fromage et au *smen*²³, et qui demeure un des caractères essentiels des recettes culinaires d'origine andalouse, est loin d'être apprécié par les populations de Sahel²⁴ peu habituées à l'usage des produits laitiers.

De hecho, algunos platos tunecinos tienen nombres derivados de un étimo hispánico que designa una forma de comida, como *guizata* (de 'guiso, guisote' o 'guisado') que derivará hacia el árabe *ta'chîn* ('amasado'), *ojja* (de 'olla') que actualmente es un plato tradicional tunecino, o *puchero* (en Testour). Otros son recetas de origen morisco, como por ejemplo el *basabân* ('mazapán o dulce con almendras'), los *kisâlech* (de 'queso', filete empanado con huevo y queso), los *bnadek* ('albóndigas o bolas de carne'), las *kûyâris / kouieres* ('collares' de embutidos, especialidad de Soliman), la *Ayn esbanyûra* o *Ayn es-sbniyûria* ('ojo de la española', plato con huevos y carne) y los *banâdij* ('empanadas'). Una leyenda, todavía presente en Túnez, cuenta que cuando los moriscos dejaron España recubrieron el oro que transportaban con empanadas (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 360-361).

5.2.5 Las actividades económicas y comerciales

La economía del país recibió un gran impulso con el establecimiento de los moriscos, que llegaron "con su caja de herramientas" (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 241-242). De hecho, en el sector agropecuario, renovaron las técnicas de producción con la instalación de un sistema original de irrigación, las acequias y la plantación lineal y ordenada de los árboles (Yassine Bahri 2009b: 272). Introdujeron y propagaron asimismo nuevos cultivos, plantas y numerosas especies de frutos como los olivos, el arroz, las rosas, el jazmín, el junquillo, las granadas y las manzanas (Kress 1987: 6-7). De su léxico agrario se han conservado palabras como *bergil/ barqil* ('vergel'), *burâshka* ('borrasca, ola de viento frío'), *qirbilla* ('pieza del engranaje de la noria')²⁵ y *furka* ('horca') (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 370 -387).

²³ Mantequilla clarificada (*ghee*).

²⁴ Región del noreste de Túnez.

²⁵ En la lengua tunecina la *qirbilla* sirve también para designar un asunto particularmente complejo (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 387).

En el sector industrial, mejoraron la técnica de los tejidos de seda en todas sus fases (Domínguez Ortiz y Vincent 1978: 241) y desarrollaron la artesanía de la cerámica con la importación de las técnicas de vidriado, esmaltado y loza y la introducción de tejas para techumbres con vidriado azulado y de baldosas de cerámica, al igual que la artesanía del hierro forjado artístico. Sin embargo, los vocablos de origen hispano conservados en estos campos son escasos, entre otros *fūrcha* (‘forja’ y ‘brasero de hierro’) y *blâta* (‘cuadrado de pavimento blanco o baldosas de color plata’) (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 362 y 373). La escasez de dicho vocabulario, se explica por el hecho de que los moriscos que ejercían estos trabajos de artesanía fueron especialmente los de la capital, donde convivían con otros artesanos árabehablantes que poseían ya un rico vocabulario en árabe sobre esas mismas artes (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 143).

La artesanía del bonete toledano, llamado luego bonete tunecino o *chéchia* (Epalza 1983: 234), conoció por su parte un nuevo auge con la llegada de los moriscos que monopolizaron su fabricación y se encargaron de salvaguardar el proceso de su confección. A este respecto, Kress (1987: 9) afirma que, a través de dicha producción, los moriscos introdujeron en Túnez los principios de la producción en serie y de la división del trabajo. En efecto, la lana procedía del sur de la región –especialmente de Gabès– o se importaba del extranjero, por ejemplo desde Segovia; el primer tejido de lana era realizado por mujeres andalusíes en Ariana, luego el cosido de la bona se realizaba también por mujeres andalusíes en Túnez y la operación de abatanar se hacía en El Battàn. La *chéchia*, aún blanca, iba a ser cardada en los zocos de boneteros en la capital, en Zaguán se realizaban los procesos de tintorería y, por último, el apaleo, el cepillado, la venta y la exportación se efectuaban en los zocos de Túnez (Epalza y Slama Gafsi 2010: 147-148 y Kress 1987: 9).

La dispersión en el proceso de fabricación, la complejidad de las técnicas y la monopolización de esta industria por los moriscos hispanohablantes pueden explicar la conservación de unas 40 palabras hispánicas, aunque fuertemente arabizadas (Epalza y Slama-Gafsi 2010: 356-357 y Teyssier [1962]1973: 310-314): *bîlâda* (‘pilada’ porción de paño que se abatana para prensarlo de una vez), *chéchia krîdu* (‘crudo, de color blanco’), *banku* (‘banco’), *kabîsa banku* (‘cabeza de banco o jefe del taller’), *shintu* (‘asiento del

obrero'), *lammîta* ('lámina o laminita, instrumento que sirve para hacer una abertura vertical en el centro del bonete'), *būtâr* ('botar'), *âbâkâr* ('acabar'), *batrûn* ('patrón, forma de cuero espeso y duro donde se coloca el bonete para poder manipularlo'), *kûkân* ('cojal o pellejo que los cardadores se ponen en la rodilla para cardar'), *âfînâr* o *yafînar* ('afinar las cardas'), *bî* ('pié'), *mîdu* ('medio'), *dûmîdu* ('dos y medio'), *trîmîdu* ('tres y medio'), *kabîsa* ('cabeza'), *bazuîla* ('basa o arandela que mantiene los cinco cardos'), *brûka* ('broca, broche para sujetar diversos elementos'), *bâtîtûr* ('batidor o madera para golpear'), *kardîta* ('carda o cepillo que se usa para limpiar el bonete'), *bînsa* / *binsach* / *binsz* ('pinzas' para quitar las impurezas del fieltro), *kurnîlia* ('coronilla o parte superior del bonete'), *bâdîr* / *bârîd* ('pared o parte lateral del bonete'), *bûrdi* ('borde'), *kuâtru* ('cuatro o parte entre el bârid y el bûrdi), *hâs* ('haz o cara exterior del bonete'), *lambîs* ('el envés o parte interior del bonete'), *kùbbita* ('copete o mechón de hilo en la parte superior del bonete'), *kuârtîl's* ('cuartel o pieza de cuero fino con el que se empaquetan los paquetes de bonetes'), *fûnda* ('funda'), *brînša* ('prensa o máquina que sirve a comprimir'), *tablîla* ('tablilla'), *tuîrka* ('tuerca'), *garrûti* ('garrote o instrumento que sirve para atornillar').

A pesar de la crisis sufrida por esta industria, la *chéchia* se ha mantenido como parte fundamental del traje tunecino tradicional (Slama-Gafsi 1997-1998: 228-231). De hecho, los bonetes se fabrican y se venden todavía en el zoco de los boneteros (*Souq aš-šawāšîa*), cerca del palacio Dar Hussein, en la medina de Túnez.

5.3 Los morisquismos

El *Diccionario de la lengua española* (RAE 2014) incluye un conjunto de vocablos cuyo étimo hispanoárabe remonta claramente a un origen morisco. Tal y como hemos visto (§ 2.3.2), estos términos fueron de uso corriente en el habla de los moriscos, especialmente de los valencianos y granadinos, hasta la víspera de su expulsión.

Algunos de ellos, más o menos una veintena según Pato (2015), pueden considerarse como un legado lingüístico morisco, o morisquismos, pues están explícitamente relacionados con su cultura y sus tradiciones peninsulares. Tal es el caso de *aljamía* (ár. hisp. *al'ağamíyya* < ár. clás. *a'ğamiyyah* 'texto morisco en romance

transcrito con caracteres árabes'), *adufe* (ár. hisp. *adduff* < ár. clás. *duff* 'pandero morisco'), *ajabeba* (ár. hisp. *aššabbāba* < ár. clás. *šabbābah* 'flauta morisca'), *añafil* (ár. hisp. *annaḥīr* < ár. clás. *naḥīr* 'trompeta recta morisca que usaban también los castellanos'), *zambra* (ár. hisp. **zámra* < ár. clás. *zamr* 'tocata', 'fiesta morisca con bulla, regocijo y baile'), *aljuba* (ár. hisp. *alǧúbba* < ár. clás. *ǧubbah* 'vestidura morisca que fue usada también por los cristianos que consiste en un cuerpo ceñido en la cintura, abotonado, con mangas y con falda que solía llegar hasta las rodillas'), *alquicel* o *alquicer* (ár. hisp. *alkisá* / *alkisí* < ár. clás. *kisā* 'vestidura morisca, tipo de capa blanca de lana'), *zofra* (ár. hisp. *súfra* < ár. clás. *sufrah* 'alfombra morisca'), y *grisgrís* (ár. hisp. *ḥīrz* < ár. clás. 'amuleto de los moriscos') (Pato 2015).

A continuación ofrecemos varios ejemplos literarios de algunos de estos términos, *adufe* (cf. 1), *añafil* (cf. 2), *zambra* (cf. 3), *aljuba* (cf. 5) y *alquicel* (cf. 5), tanto en textos clásicos como modernos obtenidos en el CORDE (RAE):

- (1)
 - a. si quiere madre/ dar las castañetas,/ podrás tanto dello/ bailar en la puerta;/ y al son del **adufe**/ cantará Andrehuela (Luis de Góngora y Argote, *Romances*, 1580-1627).
 - b. Yo en la quintana deslumbro azabaches./ Yo juego al río brillando en la rúa./ Yo bailo y bailo colmando los baches,/ siempre al compás que el **adufe** insinúa (Gerardo Diego, *Ángeles de Compostela*, 1940-1961).
- (2)
 - a. Mandaba su regla que no torneasen más de treinta con treinta, y esto con espadas romas y sin filos, y que tocando las trompetas arremetiesen juntos, y en sonando el **añafil**, se retirasen todos, so pena de no entrar más en torneo y de no ir un mes a Palacio (Fray Antonio de Guevara, *Epístolas familiares*, 1521-1543).
 - b. El viejo tiene las carnes de pergamino y grises y en lágrima los ojillos. El viejo calza pantuflas y viste un largo capote de lana. Al lado del viejo, un zagal con cara de lobezno sopla, con todas sus muchas fuerzas, en un **añafil** de latón dorado (Camilo José Cela, *Judíos, moros y cristianos*, 1956).
- (3)
 - a. la segunda noche salió el marqués de Mondejar acompañado de muchos gentiles-hombres, delante á caballo y con hachas, y cuarenta moriscos á pie en hábito de moros, con sonajas y panderetes y un carro con música de violones y otros instrumentos, con lo cual fue á Palacio, y en la plaza adelante hicieron la **zambra** al modo morisco, que pareció bien á muchos (Luis Cabrera de Córdoba, *Relación de las cosas sucedidas en la corte de España desde 1599 hasta 1614*, 1614).

- b.** Después, en un prado anejo a la ciudadela, y del cual se había apoderado la villa, iba el tamborilero, y la gente bailaba alegremente al son del pito y del tamboril, hasta que el toque del Ángelus terminaba con la **zambra**, y los campesinos volvían a sus casas después de hacer una estación en la taberna (Pío Baroja, *Zalacaín el aventurero*, 1909).
- (4) **a.** E, lo peor, que algunas non tyenen arreos con que salgan, nin mugeres nin moças con que vayan, e dicen: "Marica, veme a casa de mi prima, que me preste su saya de grana. Juanilla, veme a casa de mi hermana, que me preste su **aljuba**, la verde de florentín... (Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, 1438).
- b.** Las grandes mangas de la **aljuba** extendiéronse vivamente. El hijo del rey de los moros estrechó a la cadina contra su pecho y las dos bocas se juntaron. Férvido choque de las almas (Salvador González Anaya, *La oración de la Tarde*, 1929).
- (5) **a.** Algunas diligencias intentaron los jinetes de la costa, arando las arenas del mar las herraduras de los caballos y las lanzas y banderolas los espaciosos aires; pero Filandro, que ya tenía a Florinda en una huerta, desnudo el **alquicel**, arrojado el bonete y declarado el engaño, la gozaba seguro, si bien ella hacía los cielos, las fuentes y los árboles testigos de aquella fuerza (Lope de Vega Carpio, *El peregrino en su patria*, 1604).
- b.** Por el jardín, enjoyado de rosas, pasó una sombra. La brisa agitaba el blanco **alquicel** y el cándido lino de su toca, bajo la cual relucían los negros ojos ardorosos. Una guitarra gime amores allá lejos (Concepción Castella de Zavala, *Cruz de Flores*, 1939).

Siguiendo a Chavarría Vargas (2005-2006: 123) pueden también formar parte de este legado los arabismos y los mozarabismos cuya primera documentación escrita se encuentra en alguna fuente morisca, como por ejemplo *alfarjía* (ár. hisp. **alfaršíyya*, adj. de *alfārš* ‘alfarje’, ‘madero que se emplea para cercos de puertas y ventanas’), *zalea* (ár. hisp. *salíha* < ár. clás. *slh* ‘desollar’, ‘cuero de oveja o carnero que conserva la lana’), *tarima* (ár. hisp. *ṭaríma* < ár. clás. *ṭārimah* < persa *tāram* ‘pabellón de madera’, ‘entablado superior en altura al resto’), *azache* (ár. hisp. y mozár. *ḥazzāč* < ár. *ḥazz* ‘seda azache’, ‘seda de calidad inferior’), y *paulilla* (ár. hisp. y mozár. *pawlēla* < lat. *papilio*,

ōnis ‘mariposa’, ‘palomilla’, ‘mariposa nocturna’)²⁶ (Chavarria Vargas 2005-2006: 123-124).

A continuación ofrecemos algunos ejemplos literarios de los términos *azache* (cf. 6), *paulilla* (cf. 7) y *zalea* (cf. 8), obtenidos en el CORDE (RAE):

- (6) a. y de su mujer, 14 colar, 18 citora, 22 siete redies, con orillas de seda **azache**, 26 castellana, 28 labrada de sed... (*Inventarios de bienes moriscos del Reino de Granada*, documento notarial de 1549).
b. Una sábana de lienço, listada de verde. Una delantera de cama, de colores, de lino y **azache**. Dos pedaços de lienço d'estopa... (*Inventarios de bienes moriscos del Reino de Granada*, documento notarial de 1559).
- (7) sabe ansi mismo que por ser el dicho trigo de la suerte que tiene declarado, era de poco peso, y en general lo fue el pan de la cosecha del dicho año, por auer suscedido en él **paulilla** en general, como dicho tiene, e que esto es verdad, publico y notorio por el juramento que fecho tiene (*Información de que el trigo procedente de la cosecha del año 1587*, documento notarial de 1589).
- (8) Doctor: ¿No ves que tiene de viejo/ lo que le sobra de rico? y más que sabe la dama/ que se anda meando en pie,/ si bien yo la he dicho que/ tiene **zalea** en la cama./ Un poco al fin de la unción/ y mucho de la avaricia/ van templando la cudicia/ y apagando la afición (Luis de Góngora y Argote, *Comedia del doctor Carlino*, 1613).

Por otro lado, no menos importante es la denominación de *morisco/ morisca* que figura en varias prendas y utensilios, como el *jabón* (cf. 9a), el *albornoz* (9b), el *latón* (9c), el *collar* (9d) o el *dardo* (9e). Algunos ejemplos, obtenidos asimismo en el CORDE (RAE) en documentos notariales y literarios, son los siguientes:

- (9) a. vnguento muy preçioso el qual es fecho en tal manera Resçibe de pimjenta de peritro de arsenjco de agallas vnas pocas de alunbre de rrosa de boca sanapis de mostalla de elebor blanco & de negro & de verde de cobre de cada vno vna dragma de cal biua tres tanto commo de todas nota Confiçionalo en tal manera poluorea las cosas que hazen apoluorear & encorporalo todo muy diligente mente con **jabon morisco** (*Traducción del Tratado de cirugía de Tedrico*, 1509).

²⁶ Como indica Lapesa (1942: 17), en Granada se conservan voces mozárabes como *cauchil* (‘arca de agua’ < *calice*), *almatrich* (‘reguera’ < *matrice*) y *paulilla* (‘insecto dañino para los cultivos’ < *papilella*).

b. Yten mas, vn colchon de sobrecama de lienço con sabana de dentro, mas otro colchon de la misma suerte, mas otra fundra de plumion de estopazo, mas vn **albornoz morisco** (*Inventario de bienes. Documentación municipal de la cuadrilla de Salvatierra*, 1522).

c. Di a Soto capellan çinco rreales y medio para conprar ciertas ojas de **laton morisco** para las cornetillas del coro y por las echuras dellas... (*Documentos para la Historia del Arte del Archivo Catedral de Santo Domingo de la Calzada*, documento de 1552).

d. Polytes: Señor, no podré llevarle tanto bulto sin ser visto y aun descubierto, en que no ay poco pelirgo. Floriano: Muy bien dizes. Pues llevarle as el **collar** de los esmaltes **morisco** que yo algunas vezes traygo (Juan Rodríguez Florián, *Comedia llamada Florinea*, 1554).

e. de mal villano de Asturias/ pasado su pecho vean,/ de azcona o **dardo morisco**/ tirado con/ mano izquierda/ quien no siguiere a Bernardo/ y no sacare de afrenta / a nuestra madre Castilla (Lope de Vega Carpio, *El casamiento de la muerte*, c. 1597).

Para terminar, otros términos de interés, a pesar de que no aparecen relacionados con los moriscos en el *Diccionario de la lengua española* (RAE 2014), están registrados como innovaciones léxicas y creaciones propias de los mismos sobre bases romances castellanas en el *Glosario de voces aljamiado-moriscas* (1994) de Galmés de Fuentes y sus discípulos. Según Chavarría Vargas (2005-2006: 124), dichos vocablos deberían figurar entre los materiales del *Diccionario histórico de la lengua española*. Entre otros podemos citar las voces *terribleza* (‘maldad, fiereza’), *recontamiento* (‘historia, narración, leyenda’) y *prometimiento* (‘de prometer’, ‘promesa’). Son interesantes asimismo algunos apellidos españoles que –aunque no signifique que sus portadores sean descendientes de moriscos– fueron corrientes entre ellos y referían al oficio o al origen geográfico de la persona, como *Serrano*, *Fraguet* o *Cantarelo* (Pita Mercé 1962: 238-242). Además, algunos topónimos, si bien no son de origen morisco, reflejan una antigua presencia morisca en varios accidentes geográficos españoles como el Pico de Lucero que se conoce también como *Raspón de los moriscos* en la isla de Gran Canaria o el río *Morisco* en Córdoba, así como el pueblo *Caminomorisco* en Cáceres (Chavarría Vargas 2005-2006: 127). A esta lista habría que sumar los pueblos de *Moriscos* y *Castellanos de Moriscos* en la provincia de Salamanca.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos mostrado cómo –en el contexto histórico y social en el que vivieron– los moriscos cambiaron de identidad social y de perfil lingüístico. La siguiente tabla resume las principales ideas sobre este asunto:

Historia y sociedad	Identidad social	Perfil lingüístico
España. Desde el comienzo de la reconquista hasta la conversión	Mudéjares	-árabe (mayoría) -lengua romance (minoría)
España. Vísperas de la expulsión	Moriscos	-árabe (minoría) -castellano (minoría) -bilingüismo (mayoría)
Túnez. Regencia otomana	sistema de <i>millet</i>	-castellano (mayoría) -bilingüismo (minoría)
Túnez. Mediados del siglo XVIII	tunecinos	-árabe

Tanto en España como en Túnez, los moriscos se encontraban en una situación de minoría y su lengua (árabe primero, castellano después) fue considerada un elemento discordante con los valores relativos a cada una de ellas. Existía en el pensamiento de ambas sociedades un vínculo fuerte entre lengua e identidad. En efecto, para los cristianos el árabe era lengua del moro y del musulmán. Por tanto, para mejor aculturar a los nuevos conversos había que alejarlos de su lengua. Del mismo modo, en Túnez el castellano era la lengua del cristiano. En consecuencia, para “reislamizar” de una manera más rápida a los emigrados “cristianizados” había que alejarlos de su lengua.

En cierta forma, esta relación lengua-sociedad/identidad estaba establecida también en la mentalidad de los moriscos, pero de diversas maneras. Tal y como hemos visto en el capítulo segundo de este trabajo, frente al proceso de cambio de lengua al que fueron sometidos, los moriscos árabehablantes no reaccionaron de la misma manera. Para unos, la pérdida de la lengua árabe significaba la pérdida de la identidad cultural y religiosa musulmana, por tanto su rechazo hacia el castellano fue total. Para otros, en cambio, aprender la lengua de la mayoría era una forma de adaptarse a la nueva realidad social y lingüística en la que vivían y no simboliza necesariamente la pérdida de la identidad musulmana. Creemos que esta idea fue la más difundida entre los moriscos en el paso de los siglos XVI y XVII, pues, a pesar de que no es fácil descubrir las

situaciones intermedias de bilingüismo, hemos comprobado que había una tendencia ascendente en el aprendizaje del castellano. El descenso en el empleo de intérpretes puede ser el ejemplo que mejor ilustre esta tendencia.

A este propósito, hemos subrayado el hecho de que el grado de convivencia con la comunidad cristiana, la edad, la motivación profesional y la necesidad del mercado jugaron un papel importante en el cambio de actitud de los moriscos hacia el castellano. En adelante, no iba a ser la lengua del cristiano, sino el medio que les permitiría comunicarse con los demás, conseguir trabajo, salvarse de la persecución de los inquisidores y mejorar su calidad de vida.

La degradación de su lengua árabe literal, el creciente número de préstamos tomados del castellano en su hispanoárabe y su progresivo dominio del castellano, nos lleva a pensar que tal vez el cambio de lengua –tan buscado por las autoridades oficiales y eclesiásticas– había empezado a potenciarse entre las nuevas generaciones, pero quedó paralizado con la decisión de la expulsión.

Hemos visto también que el caso de los aragoneses y castellanos fue diferente. Integrados en la sociedad cristiana desde hacía tiempo, el castellano era su lengua materna y la única que entendía la mayoría de los moriscos. El árabe, por su parte, había permanecido en su mentalidad como la lengua del Corán y, por tanto, la lengua “ideal” para expresar conceptos religiosos islámicos. De ahí que nazca la lengua aljamiada. Tal y como hemos presentado en el capítulo tercero se trataba de una variedad muy diferente del español escrito “normativo” de la época, creada muy probablemente con la clara intención de mantener viva, en la medida de sus posibilidades, su identidad musulmana, pero no se puede considerar en ningún caso como un dialecto social. De hecho, los textos aljamiados conservados reflejan la existencia de una élite culta entre los moriscos que dominaba en alto grado ambas lenguas (el árabe y el castellano), que conocía los preceptos de ambas religiones (la cristiana y la musulmana), así como los recursos métricos de la literatura española de la época.

A la luz de lo expuesto en el capítulo cuarto, podemos suponer que los moriscos que emigraron a Túnez eran plenamente conscientes de su doble identidad, la musulmana

y la hispana, y que estaban más que dispuestos a preservar esta particularidad, por lo menos en lo que concierne a las primeras generaciones. En efecto, hemos visto cómo negociaron desde el principio su establecimiento como un cuerpo social específico, con su propio jeque y tribunal de justicia, y cómo lograron conservar pura su ‘etnicidad’ con los casamientos consanguíneos. De hecho, creemos que su cohesión fue el fundamento principal del mantenimiento de su singularidad y su lengua hispana durante casi un siglo, pese a la intensa presión política y sobre todo social a la cual fueron sometidos.

A pesar de que carecemos de datos sobre la evolución del aprendizaje del árabe literal y dialectal tunecino, podemos presumir que a partir de la segunda mitad del siglo XVII la mayoría de los moriscos pasaron a ser bilingües con un mayor o menor dominio del mismo y monolingües árabehablantes a mediados del siglo XVIII. La ruptura de su cohesión –debido a los matrimonios mixtos, la convivencia con los demás habitantes y la movilidad geográfica– dio lugar a su desaparición como minoría específica en la sociedad tunecina y puso término al castellano como lengua viva en el país.

Al tomar el grupo de Túnez como caso de estudio descubrimos que carecemos de documentación tunecina coetánea sobre las varias aportaciones moriscas. Este vacío puede explicarse por la “indiferencia” que han mostrado los historiadores hacia este grupo y por la situación conflictiva que había entre ellos y la sociedad local, tal y como hemos mencionado en la introducción y en el capítulo cuarto. En efecto, la mayoría de los datos sobre sus rasgos, costumbres, técnicas o regiones nos vienen de fuentes europeas como son los relatos de viajeros extranjeros que son, por tanto, documentos de gran importancia para conocer el patrimonio material morisco.

En cuanto al legado inmaterial, hemos explicado en el capítulo cinco los límites que encuentra el investigador a la hora de identificar los hispanismos en el árabe tunecino. A este respecto, quisiéramos insistir sobre el hecho de que por ser una variante dialectal no hay referencias escritas donde se puedan comprobar las etimologías de muchos de los vocablos supuestamente de origen español. Por tanto, hemos intentado en el contexto de esta memoria dar como ejemplos solo aquellos vocablos considerados de

origen español-morisco seguro, siguiendo para ello el trabajo de Epalza y Slama-Gafsi (2010).

Del mismo modo, al tratar de identificar el legado lingüístico morisco en el español actual, hemos comprobado que no es tarea fácil encontrar el límite que separe la herencia hispanoárabe islámica de la puramente morisca. En casi todos los documentos consultados, la segunda se presenta como parte de la primera. Por tanto, nos hemos limitado a presentar solamente algunos de los términos que fueron de uso frecuente entre los moriscos y los que están explícitamente relacionados con su cultura y sus tradiciones peninsulares. Para finalizar, es posible que otros morisquismos –especialmente en la antroponimia– puedan todavía conservarse en la sociedad española. Sin embargo, necesitan ser detectados y estudiados de forma precisa.

Referencias bibliográficas

- Abdel-Rahman, Abdel-Rahim. 1994. "Al-Moriscos Settlement in Egypt through the Religious Court Documents of The Ottoman Age". *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià. Congrés Internacional*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 158-163.
- Abdul-Wahab, Hasan Husni. 1973 [1917]. "Coup d'œil général sur les apports ethniques étrangers en Tunisie". Mikel de Epalza y Ramón Petit (dirs.), *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura, 16-20.
- Alarcón y Santos, Maximiliano. 1915. "Carta de Abenaboo en árabe granadinos. Estudio dialectal". *Miscelánea de estudios y textos árabes*. Madrid: Imprenta ibérica E. Maestre, 691-752.
- Aldrete, Bernardo José. 1614. *Varias antigüedades de España, África y otras provincias*. Sevilla: Fondo antiguo de la Universidad de Sevilla.
- Álvarez Suárez, Alejandra. 2012. "La organización de los no musulmanes en el Imperio Otomano: millet y taifa". *Collectanea christiana orientalia*, 9: 23-45.
- Ángel Vázquez, Miguel. 2007. "Poesía morisca o de cómo el español se convirtió en lengua literaria de islam". *Hispanic Review*, 75 (3): 219-242.
- Areces Gutiérrez, Ana. 1997. "Análisis documentado de la situación lingüística de las comunidades mudéjares y moriscas de Andalucía oriental". *Actas do I Simposio internacional sobre o bilingüismo*. Galicia: Universidad de Vigo, 625-641.
- Arié, Rachel. 1973. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. París: Éditions de Boccard.
- Ariza Viguera, Manuel. 1992. "La lengua de las minorías en el siglo de oro". *Problemas y métodos en el análisis de textos: In memoriam Antonio Aranda*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 49-70.
- Barbero, Abilio y Marcelo Vigil. 1965. "Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del imperio romano hasta la invasión musulmana". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 156: 271-337.

- Baccouche y Skik. 1976. "Aperçu sur l'histoire des contacts linguistiques en Tunisie". *Actes du deuxième Congrès international d'études des cultures de la Méditerranée occidentale*. Argel: SNED, vol. 1, 157-195.
- Barceló Torres, María del Carmen. 1984. *Minorías islámicas en el país valenciano. Historia y dialecto*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Barceló Torres, María del Carmen y Ana Labarta. 2009. *Archivos moriscos: textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Belloni, Benedetta. 2012a. "«Que es gente que come arroz, pasas, higos y alcuzcuz»: la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nuevo comedias de Lope de Vega". *Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura*, 18: 80-113.
- Belloni, Benedetta. 2012b. "La evolución de la figura del morisco en el teatro español del siglo de oro". Carlos Mata Induráin y Adrián J. Sáez (eds.), *Scripta manent. Actas del I Congreso internacional jóvenes investigadores Siglo de Oro*. Pamplona: Universidad de Navarra/ GRISO, 35-46.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. 2009. "La geografía de la España morisca. *Cartas de la Goleta, 2. Actas du colloque international: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 65-82.
- Ben Khelifa. 2011. "Familias andalusíes-moriscas en el Cabo Bono / Túnez". Abdeljelil Temimi (dir.), *Actes du XIV^e Symposium international d'études morisques : mélanges offerts au prof. Mikel de Epalza*. Túnez: FTERSI, 115-128.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2010. "Los manuscritos aljamiados como textos islámicos". *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad estatal de conmemoraciones culturales, 27-44.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2009a. *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2009b. "La nación en lugar seguro: los moriscos hacia Túnez". *Cartas de la Goleta, 2. Actas du colloque international: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 107-118.

- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2009c. “Por la lengua se conoce la nación. Los moriscos y sus idiomas”. *Alborayque*, 3: 106-125.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2009d. “El exilio morisco. Las líneas maestras de una diáspora”. *Revista de Historia moderna*, 27: 277-294.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2009e. “Los moriscos en España: La expulsión y diáspora de los moriscos españoles”, conferencia pronunciada en el ciclo *Los Moriscos una Minoría Étnico-Religiosa en la Historia de España*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 12 de noviembre de 2009. Disponible en la Mediateca de la Universidad de Oviedo.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2008. “Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España”. *Al-Qantara*, 29 (2): 307-332.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2004. “La literatura en español de los moriscos en Túnez”. *IX Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 449-464.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 1994. “Sociolingüística de los moriscos expulsados: árabe, catalán, Valenciano, Castellano”. *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià. Congrés Internacional*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 380-383.
- Bernabé Pons, Luis Fernando y Mikel de Epalza. 1988 [1987]. *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”.
- Boronat y Barrachina, Pascual. 1901. *Los moriscos españoles y su expulsión: estudio histórico-crítico*. Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora.
- Boubaker, Sadok. 2009. “Activités économiques des morisques et conjoncture dans la Régence de Tunis au XVII^e siècle”. *Cartas de Goleta, 2. Actas du colloque international: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 129-138.
- Calderón de la Barca, Pedro. 1970. *Amar después de la muerte o el Tuzaní de las Alpujarras*. Madrid: Espasa-Calpe. Edición digital disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Cagnat, René y Henri Saladin. 1988. “Voyage en Tunisie”. Édouard Charton (dir.), *Le tour du monde : nouveau journal des voyages*, vol. 56. París: Hachette, 97-160.

- Camus Bergareche, Bruno. 1994. "Personajes orientales en el teatro clásico español: aspectos lingüísticos". Felipe B. Pedraza Jiménez y Rafael Gózaes Cañal (eds.), *Los imperios orientales en el teatro del siglo de Oro. Actas de las XVI Jornadas de teatro clásico*. Ciudad Real: Agepsa, 93-102.
- Cardaillac, Louis. 1977. *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique (1492-1640)*. París: Klincksieck.
- Carmona Tierno, Juan Manuel. 2013. "Las hablas de minorías en el teatro del Siglo de Oro: Recurso de comicidad". *Teatro de palabras. Revista sobre teatro áureo*, 7: 335-355.
- Caro Baroja, Julio. 1991. *Ciclos y temas de la historia de España: los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Caro Baroja, Julio. 1957. *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. 1998. "Apuntes sobre el calificativo 'morisco' y algunos textos que lo ilustran". André Stoll (ed.), *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*. Kassel: Reichenberger, 187-209.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. 1969. *El problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II: estudio y apéndices documentales*. Valencia: Gráficas Soler.
- Chachia, Hussem Eddine. 2015. "La instalación de los moriscos en el Magreb: entre el relato oficial y el relato morisco". *Actas del II Congreso Internacional de Descendientes de Andalusíes Moriscos en el Mediterráneo Occidental*. Ojós, Murcia: Ayuntamiento de Ojós/Centro de Estudios Moriscos del Mediterráneo, 125-142.
- Chavarría Vargas, Juan Antonio. 2014. "Caracterización lingüística de la antroponimia morisca del norte de África (ss. XVII-XVIII)". *Els noms en la vida quotidiana. Actes del XXIV Congrés internacional d'ICOS sobre ciències onomàstiques*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 719-733.
- Chavarría Vargas, Juan Antonio. 2005-2006. "Herencia lingüística de mudéjares y moriscos en la lengua castellana". *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales*, 7-8: 115-134.

- Chejne, Anwar. 1987. "Plegaria bilingüe árabe-aljamiada de un morisco". *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*. Madrid: Gredos, tomo 3, 621-648.
- Corriente, Federico. 1998. "Le berbère en Al-Andalus". *Études et documents berbères*, 15-16: 269-275.
- Corriente, Federico. 1996. "Los arabismos del portugués". *Estudios del dialectología norteafricana y andalusí*, 1: 5-86.
- Corriente, Federico. 1992. *Árabe andalusí y lenguas romances*. Madrid: MAPFRE.
- Corriente, Federico y Hossain Bouzineb. 1994. *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*. Zaragoza: Navarro y Navarro.
- Dadson, Trevor J. 2010. "Los moriscos en España: Los moriscos que volvieron (Expulsados y reasimilados)", conferencia pronunciada en el ciclo *Los Moriscos una Minoría Étnico-Religiosa en la Historia de España*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 14 de enero de 2009. Disponible en la Mediateca de la Universidad de Oviedo.
- Dadson, Trevor J. 2009. "El regreso de los moriscos". *Cartas de la Goleta, 2. Actas du colloque international: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 83-106.
- Dadson, Trevor J. 2007a. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Dadson, Trevor J. 2007b. "Los moriscos de Villarrubia. Crónica de una minoría asimilada". *CLÍO. Revista de Historia*, 6 (72): 14-16.
- Domínguez Ortiz, Antonio. 1976. "Una república andaluza en el Norte de África. La peripecia de 300.000 moriscos expulsados de España". *Historia*, 16 (4): 57-62.
- Domínguez Ortiz, Antonio. 1962. "Notas para una sociología de los moriscos españoles". *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 11: 39-54.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard Vincent. 1993 [1978]. *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial.
- Domingo, María Carmen y Mercé Viladrich. 1993 "Los moriscos: lingüística y ciencia". *Actes du V^e Symposium international d'études morisques sur le V^e centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*. Zaghuan: CEROMDI, 223-234.

- Epalza, Mikel de. 1999-2002. "Sidi Bulgayz protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados". *Sharq al-Andalus*, 16-17: 141-172.
- Epalza, Mikel de. 1994. "La Moriscología como ciencia histórica en la actualidad. *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià. Congrés Internacional*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 9-15.
- Epalza, Mikel de. 1992. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: MAPFRE.
- Epalza, Mikel de. 1985. "Arabismos en el manuscrito castellano del morisco tunecino Ahmad Al-Hanafi". *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*. Madrid: Gredos, tomo 2, 515-528.
- Epalza, Mikel de. 1984. "Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Túnez en el siglo XVIII". *Studia histórica et philologica in honorem M. Batllori*. Roma: Instituto Español de Cultura, 213-214.
- Epalza, Mikel de. 1983. *Moros y moriscos en el levante peninsular (Sharq Al-Andalus): introducción bibliográfica*. Alicante: Instituto de estudios alicantinos.
- Epalza, Mikel de. 1978. "Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días". Álvaro Galmés de Fuentes (dir.). *Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca*. Madrid: Gredos, 427-445.
- Epalza, Mikel de. 1969. "Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII". *Al-Andalus*, 34 (2): 247-327.
- Epalza, Mikel de y Abdel-Hakim Slama-Gafsi. 2010. *El español hablado en Túnez por los moriscos (Siglos XVII – XVIII)*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Epalza, Mikel de y Ramón Petit. 1973. *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura.
- Esteban, León. 2013. "Colegios e instrucción de niños moriscos en la ciudad de Valencia". *Studia philologica Valentina*, 15: 87-106.
- Extremera Extremera, Miguel Ángel. 2011. "Los moriscos en Estambul y Anatolia: una aproximación a su estudio". *MEAH, Sección Árabe-Islam*, 60: 107-121.

- Feria García, Manuel Carmelo. 2000-2001. "Los moriscos y el uso de la aljamía". *Al-Ándalus Magreb*, 8-9: 299-323.
- Ferchiou, Sophie. 1971. *Technique et société: la fabrication des chéchias en Tunisie*. París: Université de Paris.
- Fierro, Maribel. 2001. *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona: CIDOB.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. 1994. "Los que se quedaron. Significado e influencia de los moriscos conversos que no siguieron el exilio". *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià. Congrés Internacional*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 173-181.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. 1992. "Los moriscos". *Revista de la Asociación Europea de Profesores de español*, 40-41: 21-36.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. 1986. "La lengua española de la literatura aljamiado-morisca como expresión de una minoría religiosa". *Revista española de lingüística*, 16 (1): 21-38.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. 1981. "Lengua y estilo en la literatura aljamiado-morisca". *Nueva Revista de Filología hispánica*, 30 (2): 420-440.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. 1977. "Sobre un soneto barroco de un morisco". *Archivum*, 27-28: 201-217.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. 1975. *Libro de las batallas: narraciones épico-caballerescas*. Madrid: Gredos.
- Galmés de Fuentes, Álvaro. 1970. *Historia de los amores de Paris y Viana*. Madrid: Gredos.
- Galmés de Fuentes, Álvaro, Luce López-Baralt y Juan Carlos Villaverde. 2005. *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez (ms. S-2 BRAH)*. Madrid: Instituto universitario Seminario Menéndez Pidal.
- García-Arenal, Mercedes. 2013. "Los moriscos en Marruecos: de la emigración de los granadinos a los hornaceros de Salé". Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, 275-311.

- García-Arenal, Mercedes. 1996. "La diáspora morisca". Bernabé López García (ed.), *Atlas de la inmigración magrebí en España. Taller de estudios internacionales mediterráneos*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 20-21.
- García-Arenal, Mercedes. 1983. "Últimos estudios sobre moriscos: estado de la cuestión". *Al-Qantara*, 4 (1): 101-114.
- García-Arenal, Mercedes. 1975. *Los moriscos*. Madrid: Editora Nacional.
- García-Arenal, Mercedes y Gerard Wiegers. 2013. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia.
- García Cárcel, Ricardo. 1977. "La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de cuestión". *Estudis: Revista de historia moderna*, 6: 71-99.
- García-López, Aurelio. 1995. "Moriscos andalusíes en Pastrana. Las quejas de una minoría marginada de moriscos, con noticias sobre su paralelismo en el reino de Granada". *Sharq al-Andalus*, 12: 163-177.
- Gómez Renau, Mar. 2000. "La lengua aljamiada y su literatura: una variante islámica del español". *Castilla: Estudios de literatura*, 25: 71-83.
- González Castrillo, Ricardo. 2011. "Cautivos españoles evadidos de Constantinopla en el siglo XVI". *Anaquel de estudios árabes*, 22: 265-278.
- González Jiménez, Manuel. 2010. "Los otros andaluces: los moriscos que no se quisieron ir". *Boletín de la Real academia sevillana de Buenas letras*, 38: 85-98.
- González Jiménez, Manuel. 2003. "Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos". *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios medievales*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 151-170.
- Guellouz, Azzedine, Abdelkader Masmoudi, Mongi Smida y Ahmed Saadaoui. 2010. *Histoire générale de la Tunisie. Les temps modernes (941- 1247 H. / 1534-1881)*. Túnez: Sud Éditions.
- Guichard, Pierre. 1974. "Les arabes ont bien envahi l'Espagne. Les structures sociales de l'Espagne musulmanes". *Annales ESC*, 6: 1483-1513.
- Harvey, Leonard. 1990. *Islamic Spain 1250-1500*. Chicago: University of Chicago Press.

- Henia, Abdelhamid. 2012. "Le rôle des étrangers dans la dynamique sociopolitique de la Tunisie (XVII^e-XVIII^e). Un problème d'historiographie". *Cahiers de la Méditerranée*, 84: 213-233.
- Hoenerbach, Wilhem. 1978. "Los moriscos a la luz de sus documentos". Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Madrid: Gredos, 49-68.
- Hegyí, Ottmar. 1978. "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas". Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Madrid: Gredos, 147-164.
- Ibn Abī Dīnār, Muhammad ibn abī al-Qasim al-Qayrawani. 1869 [1698]. *Kitāb al-Mū'nis fi akhbār Ifrīqiya wa Tūnis*. Túnez: Matba'at al-Dawlah al-Tunisiyah.
- Kontzi, Reinhold. 1978. "Calcos semánticos en textos aljamiados". Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Madrid: Gredos, 315-336.
- Kontzi, Reinhold. 1970. "Aspectos del estudio de textos aljamiados". *Thesaurus*, 25 (2): 196-213.
- Kress, Hans-Joachim. 1987. "¿Por qué seguimos ignorando a nuestros compatriotas los moriscos? Elementos estructurales andalusíes en la génesis de la geografía cultural de Túnez". *Encuentro islamo-cristiano*, 181: 1-16.
- Krstić, Tijana. 2013. "Los moriscos en el Estambul". Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, 257-273.
- Labarta, Ana. 1985. "Algunos aspectos del dialecto árabe valenciano en el S.XVI a la luz del fondo de documentos del AHN". *Actas de las II jornadas de cultura árabe e islámica*. Madrid: Instituto hispano-árabe de cultura, 281-316.
- Labarta, Ana. 1983. "Contratos matrimoniales entre moriscos valencianos". *Al-Qantara*, 4 (1): 57-87.
- Labib, Gisela. 1978. "El papel de la literatura aljamiada en la transmisión de algunos aspectos estructurales de la lengua árabe sobre el aragonés". Álvaro Galmés de

- Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Madrid: Gredos, 337-364.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. 2002. “Los bautismos de los musulmanes granadinos en 1500”. *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. VIII Simposio internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de estudios mudéjares, vol. II, 481-542.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. 1978. “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”. *Historia. Instituciones. Documentos*, 5: 257-304.
- Ladero Quesada. 1969. *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia.
- Lapesa, Rafael. 1981 [1942]. *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Lapeyre, Henry. 2009. *Geografía de la España morisca*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Lapeyre, Henry. 1986 [1959]. *Geografía de la España morisca*. Valencia: Diputación provincial de Valencia.
- Lapiedra, Eva. 1994. “Los moriscos en Libia”. *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià. Congrès Internacional*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 361-371.
- Latham, J. Derek. 1973 [1957]. “Contribution à l’étude de l’émigration andalouse et à sa place dans l’histoire de la Tunisie”. Mikel de Epalza y Ramón Petit (dirs.), *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura, 21-63.
- López-Baralt, Luce. 1987. “La angustia secreta del exilio. El testimonio de un morisco de Túnez”. *Hispanic Review*, 55(1): 41-57.
- López Morilla, Consuelo. 1999-2002. “El Corán romanceado: La traducción contenida en el manuscrito T235”. *Sharq al-Andalus*, 16-17: 263-284.
- Mami, Ridha. 2002. *El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Madrid: Fundación “Ramón Menéndez Pidal”.
- Mármol y Carvajal, Luis de. 1852 [1600]. *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: M. Rivadeneyra. Edición digital disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Martínez, François. 2003. “Les morisques expulsés : quelques itinéraires de retours en Espagne”. Abdeljelil Temimi (dir.), *Études d’Histoire morisque*, 22 (4): 133-167.

- Martínez Nuñez, María Antonia. 2011. “¿Por qué llegaron los árabes a la península Ibérica? Las causas de la conquista musulmana del 711”. *Awraq*, 3: 21-36.
- Martínez Ruiz, Juan. 1993-1994. “Ausencia de literatura aljamiada y conservación del hispano-árabe y de la entidad arabo-musulmana en la Granada morisca (Siglo XVI)”. *Chronica Nova*, 21: 405-425.
- Martínez Ruiz, Juan. 1992. “Los libros de Habices y el léxico tradicional mozárabe e hispanoárabe en la Granada morisca”. Manuel Ariza *et al.* (eds.), *Actas II Congreso internacional de Historia de la lengua española*. Madrid: Pabellón de España, tomo 1, 1203-1216.
- Martínez Ruiz, Juan. 1988. “Lenguas en contacto: Hispanoárabe granadino y castellano de repoblación”. *Actas del I Congreso internacional de Historia de la lengua española*. Madrid: Arco/Libros, tomo 1, 149-164.
- Martínez Ruiz, Juan. 1962. “Léxico granadino del siglo XVI”. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 18 (1): 136-192.
- Matilainen, Mirjami. 2003. “Situación sociolingüística de los moriscos españoles de Valencia, Granada y Aragón (Siglos XVI y XVII)”. Abdeljelil Temimi (dir.), *Études d'Histoire morisque*, 22 (4): 169-176.
- Montaner Fruto, Alberto. 2010. “La literatura aljamiada”. *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Madrid: Sociedad estatal de conmemoraciones culturales, 45-55.
- Montaner Fruto, Alberto. 2003. “La aljamía: una voz islámica en Aragón”. *La variación lingüística en Aragón a través de los textos*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, 99-204.
- Narváez, María Teresa. 1985. “Preceptos para la vida cotidiana: ética, moral y buenas costumbres en un capítulo de la Tafçira del Mancebo de Arévalo”. *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*. Madrid: Gredos, tomo 2, 621-630.
- Olagüe, Ignacio. 1969. *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*. París: Flammarion.
- Pallarés, Eugenio Císcar. 1994. “Algaravía y Algemía. Precisiones sobre la lengua de los moriscos en el reino de Valencia”. *Al-Qantara*, 15 (1): 131-162.
- Paredes Seco de Lucena, Luis. 1955. “Nuevo texto en árabe dialectal granadino”. *Al-Andalus*, 20 (1): 153-166.

- Pato, Enrique. 2015. "Términos moriscos en español actual". Ms. inédito. Montreal: Université de Montréal.
- Pedraza García, Amalia. 2002. *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. Granada: Universidad de Granada.
- Pedraza García, Amalia. 1998. "Una mirada retrospectiva desde la repoblación al pasado morisco: la lengua de los expulsados". *Chronica Nova*, 25: 301-320.
- Penella, Juan. 1978. "El sentimiento religioso de los moriscos españoles emigrados: Notas para una literatura morisca en Túnez". Álvaro Galmés de Fuentes (dir.), *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Madrid: Gredos, 447-474.
- Penella, Juan. 1973 [1971]. "Littérature morisque en espagnol en Tunisie". Mikel de Epalza y Ramón Petit (dirs.), *Études sur les moriscos Andalous en Tunisie*. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura, 187-198.
- Perceval, José María. 1986. "Algarabía ¿lengua o alboroto callejero?". *Manuscripts*, 3: 117-127.
- Pita, Mercé. 1962. "Los linajes de las tierras de Huesca". *Argensola*, 51-52: 235-242.
- Ravillard, Martine. 1981. "Los moriscos en Berbería". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30 (2): 617-629.
- Reglà, Joan. 1953. "La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II". *Estudios de Historia moderna*, 3: 217-234.
- Ríos Saloma, Martín F. 2008. "La Reconquista: génesis de un mito historiográfico". *Historia y Grafía*, 30: 191-216.
- Rosenblat, Ángel. 2002. *El español de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rueda, Lope de. 2001 [1567]. *Comedia Armelina*. Valencia [s.n.], cotejada, entre otras, con la ed. de Alfredo Hermenegildo, Madrid: Cátedra. Edición digital disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Saadaoui, Ahmed. 2009. "Urbanisme et architecture des morisques de Tunisie". *Cartas de la Goleta*, 2. *Actas du colloque international: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 177-187.

- Saadaoui, Ahmed. 2003. "Les européens à Tunis aux XVII^e et XVIII^e siècles". *Cahiers de la Méditerranée*, 67: 61-84.
- Saavedra, Eduardo. 1878. *Discursos leídos ante la Real academia española en la recepción pública del Excmo. Señor D. Eduardo Saavedra*. Madrid: Impr. de la Compañía de impresores y librereros.
- Sánchez Álvarez, Mercedes. 1995. "Observaciones sobre el arcaísmo lingüístico de los textos aljamiado-moriscos". *Sharq Al-Andalus*, 12: 339-348.
- Sánchez Álvarez, Mercedes. 1993. "Actitudes lingüísticas de los moriscos deducidas de fuentes cristianas y aljamiadas". *Actes du V^e Symposium international d'études morisques sur : Le V^e centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*. Zaghuan: CEROMDI, 638-641.
- Sánchez Álvarez, Mercedes. 1981. "La lengua de los manuscritos aljamiado-moriscos como testimonio de la doble marginación de una minoría islámica". *Nueva Revista de Filología hispánica*, 30 (2): 441-452.
- Santos Domínguez, Luis Antonio. 1987. "El lenguaje teatral del morisco". *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 63: 5-16.
- Sebag, Paul. 1989. *Tunis au XVII^e siècle: une cité barbaresque au temps de la course*. París: l'Harmattan.
- Segura González, Wenceslao. 2011. "El comienzo de la conquista musulmana de España". *Al Qantir*, 11: 92-135.
- Slama-Gafsi, Abdelhakim. 2011. "Note sur anthroponymes et toponymes d'origine morisque en Tunisie". Abdeljelil Temimi (dir.), *Actes du XIV^e Symposium international d'études morisques : mélanges offerts au prof. Mikel de Epalza*. Túnez: FTESI, 251-256.
- Slama-Gafsi, Abdelhakim. 1997-1998. "La familia Lakhoua, descendientes tunecinos de moriscos granadinos de los siglos XVII-XVIII, y sus actividades en la industria del bonete chechía". *Sharq al-Andalus*, 14-15: 219-244.
- Soria Mesa, Enrique. 2014. *Los últimos moriscos: pervivencia de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*. Valencia: Universidad de Valencia.

- Soria Mesa, Enrique. 2012. “Los moriscos que se quedaron: la permanencia de la población de origen islámico en la España moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII)”. *Vínculos de Historia*, 1: 205-230.
- Soria Mesa, Enrique y Santiago Otero Mondéjar. 2010. “Una nueva encrucijada. La reciente historiografía sobre los moriscos”. *Tiempos modernos*, 21 (7): 1-13.
- Tapia, Serafín de. 1995. “Los moriscos de Castilla la vieja, ¿Una identidad en proceso de disolución?”. *Sharq Al-Andalus*, 12: 179-195.
- Temimi, Abdeljelil. 1994. “Politique ottomane face à l’implantation et à l’insertion des morisques en Anatolie”. *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i el món cristià. Congrés Internacional*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 164-170.
- Temimi, Abdeljelil. 1993. “Évolution de l’attitude des autorités de la Régence de Tunis face à l’accueil des morisques à la lumière d’un nouveau firman du Sultan Ottoman”. *Actes du V^e Symposium international d’études morisques sur le V^e centenaire de la chute de Grenade 1492-1992*. Zaghuan: CEROMDI, 711-722.
- Teyssier, Paul. 1973 [1962]. “Le vocabulaire d’origine espagnole dans l’industrie tunisienne de la chéchia”. Mikel de Epalza y Ramón Petit (dirs.), *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura, 308-316.
- Torquemada, Antonio de. 1970 [1552]. *Manual de Escribientes*, M.^a Josefa Canelleda y Alfonso Zamora Vicente (eds.). Madrid: Real Academia Española.
- Tueller, James B. 2013. “Los moriscos que se quedaron o que regresaron”. Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, 191-209.
- Utrillas Valero, Ernesto. 2002. “Los mudéjares turolenses: los primeros cristianos nuevos de la corona de Aragón”. *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. VIII Simposio internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios mudéjares, vol. II, 809-826.
- Valensi, Lucette. 1969. “Calamités démographiques en Tunisie et en Méditerranée orientale aux XVIII et XIX siècle”. *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 24 (6): 1540-1561.

- Vega, Lope de. 2009 [1620]. *Los esclavos libres*. Madrid: Viuda de Alonso Martín, y BNE [Sig.R/14106]. Edición digital disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Vespertino Rodríguez, Antonio. 2009. “Los moriscos en España: Los textos aljamiados, la literatura de los moriscos”, conferencia pronunciada en el ciclo *Los Moriscos una Minoría Étnico-Religiosa en la Historia de España*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 27 de mayo de 2009. Disponible en la Mediateca de la Universidad de Oviedo.
- Vespertino Rodríguez, Antonio. 2007-2008. “Análisis del léxico aljamiado-morisco reflejado en la obra poética de Muhamad Rabadán”. *Estudios Románicos*, 16-17 (1): 883-890.
- Vespertino Rodríguez, Antonio. 2002-2004. “El aragonés de la literatura aljamiado-morisca”. *Archivo de filología aragonesa*, 59-60 (2): 1731-1754.
- Vespertino Rodríguez, Antonio. 1987. “Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos”. *Estudios Románicos*, 5: 1419-1439.
- Viguera Molins, María Jesús. 2002. “Lengua árabe y lenguas románicas”. *Revista de Filología románica*, 19: 45-54.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. 2013. “Los moriscos en Túnez”. Mercedes García-Arenal y Gerard Wieggers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, 361-390.
- Villaverde, Juan Carlos. 2009. “Los moriscos de España: Entre árabe y romance, la lengua de los moriscos”, conferencia pronunciada en el ciclo *Los Moriscos una Minoría Étnico-Religiosa en la Historia de España*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 21 de octubre de 2009. Disponible en la Mediateca de la Universidad de Oviedo.
- Vincent, Bernard. 2013. “La geografía de la expulsión de los moriscos. Estudio cuantitativo”. Mercedes García-Arenal y Gerard Wieggers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, 27-44.
- Vincent, Bernard. 2009. “Les études morisques : acquis et perspectives”. *Cartas de Goleta*, 2. *Actas du colloque international: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 27-38.
- Vincent, Bernard. 2006. *El río morisco*. Valencia: Universidad de Valencia.

- Vincent, Bernard. 1998. "La disidencia morisca". *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 111-137.
- Vincent, Bernard. 1993-1994. "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)". *Sharq Al-Andalus*, 10-11: 731-748.
- Vincent, Bernard. 1983. "¿Qué aspecto físico tenían los moriscos?". *Andalucía moderna: Actas II Coloquio de historia de Andalucía*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, tomo II, 335-340.
- Vincent, Bernard. 1981. "Los moriscos del reino de Granada después de 1570". *Nueva Revista de Filología hispánica*, 30 (2): 594-608.
- Vincent, Bernard. 1980. "Economía y sociedad en el reino de Granada en el siglo XVI". Antonio Domínguez Ortiz (dir.), *Historia de Andalucía*. Barcelona: Cupsa-Planeta, tomo IV, 160-223.
- Vincent, Bernard. 1977. "Los moriscos: de la conversión a la expulsión. *Historia* 16, 18: 70-75.
- Vincent, Bernard. 1970. "L'expulsion des morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)". *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 6: 211-246.
- Wiegers, Gerard. 2013. "Las obras de polémica religiosa escritas por moriscos fuera de España". Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, 391-413.
- Yassine Bahri, Raja. 2009a. "Les morisques en Tunisie un siècle après leur arrivée". *Cartas de la Goleta*, 2. *Actas du colloque international: les morisques et la Tunisie. Expulsion, arrivée, impacte et héritage*. Túnez: Embajada de España en Túnez, 157-176.
- Yassine Bahri, Raja. 2009b. "Aportaciones de los moriscos en Túnez". *Revista de Historia moderna*, 27: 265-276.
- Zanón, Jesús. 1995. "Los estudios de lengua árabe entre los moriscos aragoneses a través de los manuscritos de la Junta". *Sharq al-Andalus*, 12: 363-374.
- Zbiss, Nabila. 1990a. "L'onomastique espagnole en Tunisie". *Sharq al-Andalus*, 7: 215-219.

- Zbiss, Nabila. 1990b. "La Tunisie, terre d'accueil des morisques venus d'Espagne au début du XVII^e siècle". Abdeljelil Temimi (ed.), *Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*. Zaghouan: CEROMDI, 337-342.
- Zbiss, Slimane-Mustafa. 1973 [1969]. "Présence espagnole à Tunis". Mikel de Epalza y Ramón Petit (dirs.), *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura, 267-270.

Recursos en línea

- Biblioteca Nacional de España (BNE). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Recurso electrónico: www.bne.es
- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Alicante: Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recurso electrónico: www.cervantesvirtual.com
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez. Edición digital disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recurso electrónico: www.cervantesvirtual.com
- Davies, Mark (dir.). 2016. *Corpus del español*. Provo, UT: Brigham Young University. Recurso electrónico: www.corpusdelespanol.org
- Diccionario Al-Maānī*. 2010-2016. Recurso electrónico: www.almaany.com
- Diccionario Lisān al-àrab*. 2009. Recurso electrónico: www.lesanarab.com
- Mediateca de la Universidad de Oviedo. Oviedo: Universidad de Oviedo. Recurso electrónico: mediateca.uniovi.es
- Real Academia Española (RAE). *Corpus diacrónico del español (CORDE)*. Madrid: RAE. Recurso electrónico: <http://corpus.rae.es/cordenet.html>
- Real Academia Española (RAE). *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*. Madrid: RAE. Recurso electrónico: <http://web.frl.es/DA.html>
- Real Academia Española (RAE). 2014. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE. Recurso electrónico: <http://dle.rae.es/?id=DgIqVCc>

Anexos

Anexo 1. Documentos escritos en árabe andalusí

Texto 1. 1514, Valldigna (Valencia) (en Barceló Torres 1984: 310-311)

- 1 الحمد لله ، ذكر الرهان الذي كانت [يد] الحسنة
- 2 وردتها الضميمة لأمـمـاـمـاـمـاـمـاـمـا
- 3 أولا اخذ الامين الزكائر زوج خدا سي نفقة
- 4 ابها عبد الله بن سعد القرطبي اخذ مود ذهب

1. Alabanza a Dios. Mención de las prendas que estaban [en poder] del justicia
2. que devolvió la señoría a sus propietarios.
3. Primero. Tomó el alamín al-Zakkâr **dos cuchillos** de plata.
4. Item. °Abd Allâh bn Sa°d al-Qurtubî tomó un dinero de oro.

Texto 2. 1549, Alberic (Valencia) (en Barceló Torres 1984: 326-327)

- 1 أنا عبد لله لوسارم اتنت من البيع
- 2 ثا اسويكج سبعة عشر رطل واحد عشر
- 3 ثلثد وسبعة فرد من السعد الف نرضه

1. Yo, el siervo de Dios Lluís al Ra°i, recibí del **jurado** (o los jurados)
2. de Sueca diecisiete libras, once
3. sueldos y siete dineros de la cantidad de la alfarda.

Texto 3. 1581, Muro (Valencia) (en Barceló Torres 1984: 331-332)

- 1 هـذا أبليقيو ته إقرن
- 2 يش ارتق يمل 5 15 26
- ...
- 9 زيد دفع زوين دجج ته
- 10 آين ديش يمل 4 18 1

1. Esto es una **obligació** de Fran-
2. cés Zinaqî por cantidad 26 [libras], 15 [sueldos] 5 [dineros].
- [...]
9. Item. Entregó **un par de gallinas** de
10. l'Índies por cantidad 1 [libra], 18 [sueldos], 4 [dineros].

Texto 4. 1587, Valldigna (Valencia) (en Barceló Torres 1984: 335)

1 **أنا** ليوس زولي قبة من قن ق ألعا
2 قبة ألقنم ألق طجه ولسد
3 لوسه يميز قن قس
4 اني وجز وبيترنا من أختبر م 1587
5 **أنا** ليوس زولي يقر عل نفيا
6 كيف هونا حق أنا قننا من يميز
7 **مبين** قن قس **وحد عقيد** من رنناجا
8 يمين طن سينا ووحيد بر يكن نه مند

1. Yo, Lluís Ripoll, recibí de Conca el ac-
2. ta de la partición que entregó mi hijo
3. Lluís en poder de Conca.
4. A veintiuno de octubre, año 1587,
5. yo, Lluís Ripoll, reconozco
6. que es cierto que recibí de poder
7. de Mossèn Conca **un acta** de renuncia
8. de sentencia y un albarán de lo que hay con él.

Texto 5. 1595, Benirredrà (en Barceló Torres 1984: 374-376)

1 **شعري** فزك الله: اي قبت الكريم كتبك الأول والثاني وقبته
2 يدي فلما توك ان **اكن** الى يد صلح فالتيم اختر من قسط
3 فبا ان سيدك اننا قيرم له لمشي الله يكتك الله السلام ويركك
4 **لذكر** فخير: جدك تامل **البري** **فليس** **فليس** **فليس** **فليس**
5 **كامل** يعني سيف وخذي رينر نيل...

1. Mi señor **suegro** –¡ensálcete Dios!–: Recibí tu carta honrada, la primera y la segunda, y la comprendí.
2. Mi señor, dices que **si** quiero armas: ¡hoy más que nunca!
3. Puesto que tu señoría se decidió por ello a marchar ¡Dios te conceda la paz y te vuelva a
4. tu casa con bien! Tu señoría haga **lo posible** /**para que se me entregue armamento**
5. completo, es decir una espada, un puñal y un pedrenyal...

Texto 6. 1596, Benirredrà (Valencia) (en Barceló Torres 1984: 345)

1 سيد [سغري] عزك الله اني تبت على يدين [ختني] جروني صبا ارطل و خططع [شر]
2 شلدا هذ 7.15.0 ألخوة الهرطيدت ام يحططني شـ
3 أقبل اليام كيكون كتبتك في شغل [الكير] ومن تهاب إن أسفمها [. . .]
4 ملى صرطي أم نكتبتك قبل اليام في مئون بن الله حيث نزيير [. . .]
5 يكون شغل [كبير] طيب .: ختني جروني يحذك أنتظ أني يـ [كون لي]
6 قبطان نخبز إلى سيدك في الذي يكون فيها أو تمشي أي لعند بيد [تك]
7 ولزيد إلا السلام عليك من بنى رطلًا في 17 من شهر يناير عام 1596
8 إلى الذي تمرني
9 لوش الغازی

1. Mi señor **suegro** –¡Dios te honre!–: Recibí por medio de **mi cuñado** Geroni siete libras y quin[ce]
2. sueldos, esto 7.15.0, las ultimas *partida[s]* que me da.
3. Antes de hoy te había escrito sobre el asunto del **alquiler**. La causa es que no hay de ello [...]
4. una noticia *certa* que escribirte antes de hoy. Con la ayuda de Dios nosotros [esperamos?] [...]
5. será un trabajo **muy** bueno. Mi cuñado Geroni te contará más largamente. Yo [tendré...]
6. cuidado de informar a tu señoría sobre lo que haya en ello o pasaré junto a [tu] señoría.
7. No hay más sino la paz sobre ti. Desde Benirredrà a 17 del mes de enero, año 1596.
8. Hasta que me mandes,
9. Lluís al-Gâzî.

Texto 7. 1608, Simat (Valencia) (en Barceló Torres 1984: 366)

1 هذ هبت [برقر] و [ك]
2 ثلرني [ت الحين]
3 متني [تيرته]
4 سيمه [ت التمر]

1. Esto es **procura** y de-
2. **claració** de los cuñados de
3. Macià Espí en l'**herèn-**
4. **cia** de la mujer.

الحمد لله

السلام الكريم الطيب العميم نخص به أخي محمد القربلياني [ني] أعزه الله
يسلم عليكم محبكم اخيكم يوسف القربلياني لطف الله [به]
ويا أخي اعلم ان وصلت [لسباط] ومضى الابنة جاء كبير فتشترى غيره
اصغر شوي وتشترى لي شكية من جلد مليحة⁶ ... وتشترى لي رحية
جيدة والسليول تشتريه لنا والكبيبة [مضى قبيل]⁷ ... ترسله لي او ثمنه ان
كان انجبرت وهذا الزرية الذي ارسلت لك [تعملي] ان كان لك جهد ان
تعمله ذيب فخير وان كان لا فتعملي حساب دراهم الاصفر فيما انفقت وبما
بقي [يصلي] بتفسير مبين [وكري] المصرية تاخذه وترسله مع بقية دراهم
الاصفر وانا نسلم على الاصفر وتعلم ان⁸ ... ان ما عطيتك شي وهذا منك
عوار وخيانة منك بناقص وانت تحملني بالكذب والغدر فان كان ما تعطي
الدراهم فبالك تدخل الكرم اصلاً وانا هوت راجل ان نصل متاعي ويا اخي
ان كان ما يعطيك شي فخله ولا تاخذ منه شي واذا تنفذ من المرأة ان
نمشي نجعل خلاص فيه في الكرم والعنب ومن حاجتي عندك تخبرني في

صححة الكرم ان كان [عطيتك] ثمن اوش عملت وكنا⁹ ... [وارسلت لك كتاب
اخر قبل هذا وتراه يصل وتعلم تمام بما ذكر فيه والخريجة نصل...

Traducción

Loado sea Dios.

Dirijo un saludo generoso, bueno y amplio a mi hermano Muḥammad al-Qirbilyānī, a quien Dios glorifique.

Os saluda vuestro amante hermano Yūsuf al-Qirbilyānī, a quien favorezca.

Sabe, hermano, que llegaron los **zapatos** y que [el par] de la hija vino grande, de modo que compra otro un poquito más pequeño. Cómprame una jáquima de cuero bonita... Cómprame unos escarpines buenos, y cómprame también las braguitas y los **ovillitos** para el capillo... Envíamelo, o su importe, si se recobrara. Ese tapete que te mandé que hicieras, si podías, **házmelo** ahora y es mejor, pero en caso contrario fórmulame la cuenta de los dirhemes del Rubio, indicando lo que has gastado y lo que queda, y procura que **me llegue** con detalle. Respecto del **alquiler** de la almacería, cóbralo y mándamelo con el resto de los dirhemes del Rubio, al cual envió mi saludo. Sabe que... que no le diste nada. Esto, por parte tuya, es una injuria, y una maldad tuya, aunque en vano. Tú me atribuyes mendacidad y traición. Pues bien, si no das los dirhemes, cuídate de entrar en la viña, en absoluto. Yo soy un hombre que sé mantener mi derecho. Hermano, si no te da nada, déjalo y nada tomes del Rubio. Cuando termine del asunto de la mujer, yo iré a poner término al negocio de la viña y de las uvas; pero necesito de ti que me informes con sinceridad de este asunto de la viña, si **te dio** el precio o qué has hecho. Nosotros... Te he enviado otra carta antes de esta. Mira si llegó y has hecho todo lo que se indica en ella. Haz llegar las alforjitas...

Anexo 2. Refranes andalusíes

Citados por Alonso del Castillo en su recopilación *Refranes vulgares de los habitantes de Alandalús en lengua dialectal sin ordenación ideológica* (Wamin amtal quṭṭni l’andalūsi l’āmmiyati mina llisāni lm’jami min ġayri tartībi ma’nà), editada por Corriente y Bouzineb (1994).

- 1- (1616) /**bahál** iṣqubáyr ḥaddīd min almī lannár/: **Como escobillón de herrero, del agua al fuego** (p. 107).

– (١٦١٦) بحل اشقبيير الحديد من المي النار (p. 241)

- 2- (416) / **bahál** ṣupáypat úmmi juhá áwil lábsu biṭúrda/: **Como el zapatito de la madre de Juha, cuya primera puesta fue como chancla** (p. 51).

– (٤١٦) بحل صبيطام جحا اول لبسه بثردا (p. 187)

- 3- (146) /‘izzat azzamāra yamšī rīkib wayrjā’ ‘ala ṣaqayh/ “Agasajo de flautistas, ir cabalgando y volver **a pie**” (p. 37).

– (١٤٦) عيزة الزمارة يمشي ركب و يرجع على صقيئة (p. 175)

- 4- (792) /**arrā** baḥt waḥu zuġlah/ “**dame suerte** y llévate valentía” (p. 69)

– (٧٩٢) اررى بخت وخو زغله (p. 204)

- 5- (827) /iš yiṣā’ū zāj mitī arrūs fi **fārd** qadrā/: “no caben dos cabezas en **un caldero**” (p.71)

– (٨٢٧) اش يصاعوا زاج متى الروس في فرد قدرأ (p. 205)

Anexo 3. Contrato de matrimonio y carta de dote

Textos en árabe editados y traducidos por Ana Labarta (1983: 68-74 y 78-83), procedentes del AHN. Inq. Legajo 549/28.

Texto 1. Fragmento de un contrato de matrimonio efectuado en villa de Calles, condado de Chelva (Valencia), el 22 de agosto de 1583.

- 1/ بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد النبي الكريم وعلى
اله واصحابه وسلم تسليما ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
- 2/ الحمد لله هذا عقد صداق اسس على التقوى بناؤه وارتسمت على
السعادة والتوفيق اوقاته واناؤه انعقد بحول الله وبمنه
- 3/ وتوفيقه [قه ... ؟] بين الشاب الجليل **الطهر** النبيل الحبيب الاصيل
داود سليمان ابن السيد الفاضل الكريم اب عبد الله محمد بن
- 4/ سليمان عرف بالسكين وبين السيدة الفاضلة **والحرة** الكاملة فاطمة
بنت اب العباس احمد اب زيد يرحمه الله انعقادا مباركا
- 5/ ميمونا يكون كمال **النجاح** ان شاء الله فيه مثموما وعلى صداق نقده
وكاليه خمسون مثقالا من الفضة الخالصة الطيبة الجارية الان
- 6/ بالرياضة البنسية التي صرفها عشرة الدراهم في المثل واربعة فروع
في الدرهم معا الهدية العباسية التي مبلغها ثلاثين دنارا
- 7/ ذهباً مسوغة مختلفت الضرب والصناعة ضرب (I) كل دينار منها اربعة
وعشرون شلدا النقد من ذلك عشرة مثاقيل من **الصيفة** المذكورة
- 8/ معا **الهدية** الموصوفة بالحلل على الزوج المذكور معا الهدية
الموصوفة والكالي **سائر** العدد المذكور وهيه ثلاثون مثقالا
- 9/ مؤخرة عن الناكح المذكور **وموجلة** عليه الى انقضاء عامين اثنين من
تاريخه ولا **برائة** للناكح المذكور عن اداء العديدين المذكورين
- 10/ النقد والكالي الا بواجب الاشهاد ووضح البيان على الاذاء ان **شا**
الله

Traducción

[1] En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso. Dios bendiga y salve al noble profeta Mahoma, a su familia y compañeros. No hay poder ni fuerza sino en Dios, el Alto, el Todopoderoso.

[2] Alabado sea Dios. Esta es una carta de dote cuya forma se fundamenta en la piedad y sus momentos y sazón se trazan contando con la felicidad y la gracia divina.

Se concretó con el permiso, la gracia y la ayuda de Dios entre el joven ilustre, **virtuoso**, noble, distinguido y de buena familia Dāwud Sulaymān, hijo del distinguido y noble señor Abū `Abd Allāh Muḥammad b. Sulaymān –conocido por *al-Sikīn*– y la señora distinguida, **libre** y completa Fāṭima bint Abī-l-`Abbās Aḥmad Abū Zayd –Dios se apiade de él– con pacto bendito y afortunado que, si Dios quiere, alcanzará el **éxito** total.

[5] (Se estipuló) una dote (que asciende) entre lo de mano y lo aplazado a cincuenta mizcales de plata pura y buena, actualmente en curso en el reino de Valencia, equivaliendo un mizcal a diez dirhemes y un dirhem a cuatro dineros, y las arras `abbāsies, que ascienden a treinta dinares de oro en moneda de distinta acuñación y factura, equivaliendo cada dinar a veinticuatro sueldos.

[7] Lo de mano son diez mizcales del **tipo** mencionado y las **arras** descritas, ineludibles para el novio citado junto con las arras descritas.

[8] Lo aplazado (es) el **resto** de la cantidad citada, que son treinta mizcales, (que entregará el esposo) al término de dos años contados a partir de la fecha del citado casamiento; y no quedará el citado contrayente **libre** de pagar las dos cantidades citadas –lo de mano y lo **aplazado**– sino mediante requerimiento del testimonio y la más evidente prueba del pago, si Dios **quiere**.

Texto 2. Fragmento de una carta de dote encontrada junto con el contrato matrimonial (texto 1)

- 1/ الحمد لله كيف انعقد اشراطا بين شيب حسن زكي و
- 2/ يسلم احمد بن عبد الله القجون وبين شيب زكيه حسن
- 3/ توسما مريوطا بنت حسن السكين سكين في ق
- 4/ ريت انقليش اما اليز اشراطا ابي اصيبو المصفر
- 5/ الا ابنه المظفر اولا ذلك مع نصف در اثن ميكن
- 6/ تاسميت في حومت انقليش مع فذن وحقة فلخندق
- 7/ ق الخندق غريب محمد القجون مع حقة فلقويس مت
- 8/ اتيوي السكية العم غريب الذي مع نصف الزقة مع نسف
- 9/ اندر مع نصف [...] مع نصف قزم في يلبنة مت
- 10/ ازغرر مع نصف قزم في حرق سعد مع ثلث
- 11/ المعلت مت الحوش مع نصف اندر مع عشر من انث
- 12/ المعرر مع زوج وقية وحد حمر واخر بيض متررت
- 13/ باذهب مع نصف وقية من الجوهر المتوصت وهذا ما ا
- 14/ شرط ابي اصيبو المصفر الا ابنه على الحال وهذا ما اشراطا
- 15/ اصيبو المصفر الا زوجته من صداقه مع سبعين رطل في درهم
- 16/ من درهم بلنسية قلت هذا 70
- 17/ مع نصف در في حومت ان قليش مع نصف تحولا فلخندق (**)
- 18/ فضله مع زوج واقية حمر وبياض متررت بي اذهب
- 19/ مع نصف وقية من الجوهر المتوصت وهذا هو الحق
- 20/ ولا بعد الحق الا اضلل والسلم

Traducción

Alabado sea Dios. Modo cómo se pactaron las **condiciones** entre el **joven** bueno y honesto llamado Ahmad, hijo de `Abd Allah al-Qaṣūn y la joven honesta y buena llamada Marayūt, hija

de Ḥasan al-Sakīn, vecinos de la villa de Calles. Lo que el padre del mencionado **joven** se compromete a darle a su hijo, ya citado, es: en primer lugar la **mitad** de la casa, cualesquiera sean sus señas, en la partida de Calles; un predio y un campo en el barranco de al-Jandaq (que limita) a occidente (con la propiedad de) Muhumad al-Qaṣūn; un campo en el arquillo de la ladera de la acequia común, a occidente del riachuelo; la mitad de al-Arquṭah; la mitad de la era; la mitad de [tachado]; la mitad de una **viña** en Villanova de los acerolos (?); la mitad de una viña en ḥarīq sa`ad (?); un tercio de... de...; la mitad de la era; diez **cabras** hembras; dos tocas, una roja y otra blanca; **bordadas** con oro; y media onza de aljófar **mediano**. Esto es lo que se compromete a darle **el padre del** citado **joven** a su hijo, en el acto. Lo que se compromete a darle el joven mencionado a su esposa como dote es esto: setenta libras en dirhemes de los de Valencia, digo esto: 70__ __; la mitad de la **casa** en la partida de Calles; media tahúlla en el barranco, en el predio de *Faḍīlah*; dos tocas, una roja y una blanca, **bordadas** con **oro**; y media onza de aljófar mediano. Esta es la verdad, y después de la verdad no hay sino extravío. Y la paz.

Anexo 4. Carta de Aben Aboo

Carta dirigida a D. Hernando de Barradas, en las negociaciones de paz con los rebeldes de las Alpujarras, siglo XVI, editada por Alarcón (1915: 701).

1 الحمد لله وحدهو قبل الكلم

- 2 اسلم الكرمو عل من اكرمهو الكرمو سيديا وحببي وعز
امر عنديا ذن هرنندو ونى نعلم حرمتكم ين
3 اكن انت تقدر تجي عنديا تجي عند احكم وحببك وتجي
مكرم وكل ميحكم بملى
4 وديمتى وكنت انت تريد تتركك هدى المبرك مين سلح
كل متعلم تعلمو معى ونى
5 نعلم معك كل تريد بحف وبك عذر وذهراى مين
الحبى ين اشمكت يعمل
6 معلم ولكل عنى عل دف وذهراى ين اشم كاب كل
لرحو ولنسو ولسدبو وبعم ارعى
7 وديب انى نعرف حرمتك بهذ اشى وحرمتك اعمل الذى
يذهركم لكم وعمل ميسلم بنسار
8 وبين وعسى يفدى الله خير بينين وتكن حرمتكم اسبب
بهذ اشى وحملى بعدلكم يك اش
9 كن معى من يكتلى يك كنك كتهلكم اكثر وسلمو
عليكم ورحمتو الله وبركتو الله
10 كتيب الكتب يوم الثلاث وشهر ولىو وجم 64
11 ملى عبد الله

Versión romance de la carta de Aben Aboo (Marmol y Carvajal 1600: 349)

Las **alabanzas** sean a Dios sólo antes de lo que quiero **decir**. Salvación honrada al que **honró** el que da la honra. Señor y amigo mío, el que yo más estimo, don Hernando de Barradas: Hago saber a vuestra honrada persona que si quisiéredes venir a veros conmigo, vernéis a vuestro propio hermano y amigo muy seguramente, y lo que de mal os viniere será sobre mi hacienda y fe; y si quisiéredes tratar destas benditas **paces**, lo que tratáredes tratarlo héis conmigo, y haré yo todo lo que vos quisiéredes con verdad y sin traición. Paréceme que el Habaquí, de todo lo que hacía ninguna parte me daba, antes encubría de mí la verdad, porque todo lo que pidió lo aplicaba para sí y para sus parientes y amigos. Esto hago saber a vuestra honrada persona, y conforme a ello podrá hacer lo que le **pareciere**, y lo que viere que estará bien a los **cristianos** y a nosotros; y Dios permita este bien entre nosotros, y que vuestra honrada persona sea causa dello. Y perdonadme, que por no haber tenido quien me escribiese no he escrito antes de ahora. La salvación sea con nosotros, y la misericordia de Dios y su bendición. Que **fue escrita** día martes.

Anexo 5. *Comedia Armelina* (1567), de Lope de Rueda

Edición: Biblioteca Virtual Universal (2003)

Fragmento de la IV escena.

Personajes: Moro (Mulién Bucar) y Viana.

MORO. ¿**Quin llamar**, quin llamar? ¡Ola! ¿Pinxastex quinxordamox? ¿Por qué traquilitraque?

VIANA. Perdonad, buen hombre, que a pensar que hacíamos enojo, de otra suerte se hiciera.

MORO. No hay aquí perdonanxax, amego; **extá la perxona lo que complimox, y voxotrox, voxtra merxe agora en extorballe un palabra no max, baxer que perdemox cuanto ex trabaxado.**

VIANA. Buen hombre...

MORO. ¿**Par qué bon hombre**? Mirar xistar voz bon hombre: fablar de tra xuerte.

VIANA. Hombre honrado, no toméis pesadumbre, que mi intención no fue ofenderos ni enojaros; antes soy venido á buscar tal medicina de vuestras manos cual soy informado y siento que me podréis dar.

MORO. **Aya, xiñor, dexter que querer prexto qui buxcar**, porquextamos faxendo gerto experimento ó como liamar.

VIANA. Señor, sabiendo vuestra habilidad, quise acorrer á vos, que vuestra buena fama se estiende de manera que yo creo que habemos allegado a buen puerto.

MORO. ¡**A, piccador de mí!** Hablamox presto. ¿Para qué tanto revolver palabrax? Dexter «esto quero, esto mando», y xerrar al pico; **un palabra baxta. Á buenox palabrax**, poco entendadorex.

VIANA. Señor, yo soy extranjero, y tuve una hija en un pueblo llamado Viana, donde yo soy natural, y me fue hurtada de una casa de placer, siendo niña; ha mucho tiempo que la busco. Si en vuestra sabiduría consiste alguna habilidad con que yo salga de trabajo, buscaldo, y sea á costa de mi hazienda.

MORO. Dexter, señor: ¿**cómo liamaxtex**?

VIANA. Señor, Viana.

MORO. ¿Cómo liamar al fija?

VIANA. Florentina.

MORO. ¿**Y al terra voxtra**?

VIANA. Viana, que de allí he tomado el apellido.

MORO. ¿Quí xon pellido?

VIANA. El nombre, señor.

MORO. Y antendemox, dexter; señor: ¿tener boxtra reberenxa bon ánimo é bon xofrimento?

VIANA. Señor, yo creo que no faltará.

MORO. Haxerte prexto á un vanda y **caliar al pico. No tener pavor si querer aliar tu fija.** «Aya, box Platón, gran señor da quel excorro y gran temeroxo reino, **conjórro vox también**, Proxorpena, querida, daquisti infernal xiñor, por aquel poder que xobre las infernales sombras vox tovestex concedido, ox apremio que, vixta aquexa mi petixón, membiar logo logo á la antigua mágica Medea, naxida en ixla liamada Colcox, por cuya gran xabiduría aquel dorado Beloxino, por las mainox del benturoso Jaxon, en el templo de Marte fue con no pequeño trabajo ganado». Aya, aya, xinora Medea, venir a mi liamamiento.

Anexo 6. *Los esclavos libres* (1620), de Lope de Vega

Edición: Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid: Biblioteca Nacional (2009)

Fragmento de los actos I (p. 87) y III (p. 101)

Personajes: Zulema y Leonardo.

Acto primero

ZULEMA. No va que vofanze estar morto.

LEONARDO. Dize, que està loca Lucinda, que han llegado nuevas de que estoy muerto.

ZULEMA. Caliar poco, à no dezir le nada, hasta sabemux que fer eta locura.

LEONARDO. Yo querria no dezirle quien foy, antes negarlo.

ZULEMA. Dexarme hazer a me.

LEONARDO. Porque ya tengo celos de que la goza aqueste Alcayde, y fí es que la gozò, Zulema amigo, no quiero yo muger gozada de otro.

ZULEMA. **Dezer como bon galgo**, è fer honrado joro a Dios, è fabeldo como astoto, moger gozada, **è cornos, guarda el poto**.

Acto tercero

ZULEMA. Prengar, **mejor comemus el tozeno**, que vos beliacò, è fe prengar querelde, **prengamus en el pan**.

LEONARDO. Mira Zulema, que fí eftos pajes dan en perseguirte, y tu no lo remedias, no tendremos seguro sueño, aun en las mismas camas.

ZULEMA. **Yo que culpa tener?**

LEONARDO. Muchas, que te entras en el tinelo, y comes quanto hallas, pides dinero, juegas a los naypes, fufres humazos, libramientos, cofas, cuya conuerfacion para en desprecio.

ZULEMA. Senior Leonardo el vino estar colpado, **que me faber moy ben**.

LEONARDO. Pues fí te agradan las cofas de Chriftianos, la ley toma.

ZULEMA. E que dirà Mahoma?

LEONARDO. Yo te juro, que el no te diga nada.

ZULEMA. E vos que que hazelde, **fe yo boluer Chriftiano, hazer lo mefmo?**

LEONARDO. Yo Zulema no puedo, que no puede tomar otro bautifmo el bautizado, folo puedo esperar que a mi fortuna ponga el remedio el gran señor de Ofuna.

Anexo 7. *Amar después de la muerte*, de Calderón de la Barca

Edición: Madrid: Espasa Calpe (1970) (en Biblioteca Virtual de Cervantes)

Fragmentos de la Jornada II - escenas VII y XIV.

Personaje: Alcuizcuiz

Escena VII

ALCUZCUZ. Yo
hoy de posta estar, **e aposte
liego aquí**, aunque por la posta,
quien por detrás me cogió,
lievóme con otros dos
un don Juan, que ahora es venido;
crestianilio fingido,
decirle que crêr en Dios.
No me dio muerte; cativo
ser del soldado crestiano,
que no se labará en vano:
a éste apenas le apercibo
qué senda saber por dónde
poder la Alpojarra entrar,
cuando la querer mirar.

Escena XIV

ALCUCUZ. ¡**Vive Alá, que me dormir!
pesado estar, sonior suenio.**
No haber oficio tan malo
como el de ser alcahuetos,
porque **todos los oficios
trabajar para si mesmos**,
e alcahueto para el otros.-
Jó, yegua. -A mi cuento vuelvo;
que vencer el suenio así.
Tal vez se hacer zapatero
zapatos, tal vez se hacer
el sastre el vestido nuevo,
**el cocinero probar
si estar el guisado bueno**,
hacer el pastel hechizo
e comerle el pastelero:
En fin, alcahueto sólo
no es para sí de provecho...

Anexo 8. Plegaria bilingüe árabe-aljamiada

Fragmentos de los folios 38-41 del Ms. 1420 Biblioteca de Catalunya (en Anwar Chejne 1987: 621-647).

Bi-sm Allāh al-raḥmān al-raḥīm

wa-ṣallā ‘alā sayyidi-nā

Muḥammad al-karīm (En el nombre
de Dios, Clemente y Misericordioso;
y la plegaria de Dios sobre nuestro
señor Mahoma el generoso)

En-el nomb^{re} de **Al·lah** / Es el kostunb^{re} de el p^{re}rençipi^{yo} / El señor/ de el-ot^{ro} mundo / i de
akeste// no ay fin a él / ni kabo, / señor en los çⁱyelos, / soberano, / el pi^yadoso, / **sob^{re} el-al‘arš**
se igu^waló, / a él-es / lo ke es en los çⁱyelos / i y-en las ti^yerras / i lo ke es ent^{re} ellos/ i lo k-es
debaxo / de los abismos. /Y si publikas / kon-el decir, / pu^wes él sabe/ el sek^{re}to/ i lo eskondido. /
Al·lah no á señor sino él, / ā él pertenecen los bu^wenos nonb^{re}s. / Al·lah es g^arande, / el f^aranko, /
el-onrrado, / durab^{le}/ en g^araçⁱyas, / vençedor, / el-amoros, / el pi^yadoso, / api^yadante / kon su
a^lriçe, // konoçido / kon su ^yasutilami^yento, /justo / en su juiç^{yo}, / el pi^yadoso / api^yadador / de
los pi^yadosos, / sabidor / de los sabidores, / perdonador / de los perdonadores, / envi^yador / de los
a^lnnabi^yes. / Poderoso /sob^{re} lo ke ki^yere; /tan bendito es Al·lah, / el rrey / loy^{ado}, / el del-
al‘arš, / ennob^{le}çido, **haçedor** / **de lo ke ki^yere** / i señor de los señores, / el kawsador / de las
kawsas, / el señor /de los señores, / i ^y-el dante / de los a^lr·riçkes, / **ḥaleqador**// **de los ḥaleqados**,
poderosō/ sob^{re} lo ke ki^yere, vençedor / i no vençido...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا
مُحَمَّدٍ الْكَرِيمِ

أَنَا نَبَارًا¹ دَا اللَّه
أَشْ أَلْكَشْتَبَارَا²

بِسْمِ اللَّهِ
وَبِإِسْمِهِ

وَمَا تَحْتَتَا¹¹ دَابَشْ
أَلْكَشْ أَشْمَشْ
وَأَنْ تَجَهْر²⁰ إِشْبِلْكَشْ
بِأَلْقَوْلِ كَالْدَاسِرْ
فَانَّهُ يَعْلَمُ بَشَاشْ أَلْشَبَا
إِلَيْهِ¹² أَلْشَاكَارَاتْ
وَأَخْفَى¹³ إِنْ أَشْكُفْدُ
أَلَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ²⁵
أَلَّهُ نَا¹⁴ شَانُوشِنْ أَلْ
لَهُ الْأَسْمَاءُ¹⁵ أَلْحَنَى
أَلْ بَارْتَانَا سَانْ لَشْ بَوَاشْ نَبَارَشْ¹⁶
أَلَّهُ قَظِيمْ
جَوَادْ¹⁷ أَلْفَرَنْكَ
كَرِيمْ¹⁸ أَلْفَرْدُ
دَائِمْ¹⁹ دَرَسَالَا²⁰

إِلَهَ دَا³ أَلْكَارَانِسِي
رَبُّ أَلْكَانَرْ
إِلَاخِيرْ⁵ دَا أَلْكَرَنْدُ
وَالْأُولَى⁴ إِذَا⁵ أَاكْشَا
لَا فَايَةَ لَهُ³⁹ نْ أَلْفِنْ أَلْ
وَلَا قَتَمَ نْ كُكُ
رَبُّ السَّمَوَاتِ⁶ شَانُ أَلْكَشِيَالْشْ
إِلَهِ⁷ شَبَارَنْ
الرَّحْمَنُ أَلْكَشْ
عَلَى الْعَرْشِ شَبَارَا أَلْ لَعَرْشِ⁸
إِسْتَوَى شَا إِنْوَلْ
لَهُ آءَالْشْ
مَا فِي السَّمَوَاتِ⁹ لَكَ أَلْشْ أَلْكَشِيَالْشْ
وَمَا فِي الْأَرْضِ إِيَّا¹⁰ أَلْكَشْ تَبَارَشْ
وَمَا يَشْتَبَهُمَا أَلْكَ أَلْشْ أَلْكَشْ تَبَارَا أَلْشْ

أَنْشُشُ فَرْشِشُ	الْفَرْشِشُ ²⁹	دَالُشُ بَارْدُ نَدْرَاشُ	دَالُشُ بَارْدُ نَدْرَاشُ
بَانُشُ بَادُرُ	بَانُشُ ³⁰	أَنْبِيَّشُ	بَانُشُ
أَلُشُ فَرْشُ	أَلُشُ ³¹	دَالُشُ النَّيَّاشُ	أَلُشُ ³²
أَلِيَّشُ	أَلِيَّشُ ³³	بَادُرُشُ	أَلِيَّشُ
أَيْدُشُ تَشَا	أَيْدُشُ ³⁴	شَبَارُ لَكَيَّارَا	أَيْدُشُ
كُشُ الرِّشَا	كُشُ ³⁵	تَبَانُشُ أَشُ اللَّشُ	كُشُ
كُشُ تَلِيَّشَا	كُشُ ³⁶	أَلُشُ رَلُ	كُشُ
جُشُ	جُشُ ³⁷	لُشُ	جُشُ
أَنْشُ جُشِي	أَنْشُ ³⁸	أَلُشَا لَلْمَرْشُ	أَنْشُ
أَلِيَّشُ	أَلِيَّشُ ³⁹	أَنْبِيَّشُ	أَلِيَّشُ
أَيْدُشُ	أَيْدُشُ ⁴⁰	هَشَانُ	أَيْدُشُ
دَالُشُ يَيْدُشُ	دَالُشُ ⁴¹	دَا لَكَيَّارَا	دَالُشُ
شَبَانُ	شَبَانُ ⁴²	إِشَانُ دَالُشُ شَانُشُ	شَبَانُ
دَالُشُ شَبَانُشُ	دَالُشُ ⁴³	أَلُشُ شَبَانُشُ	دَالُشُ
بَارْدُ نَدُرُ	بَارْدُ ⁴⁴		بَارْدُ

دَالِشْ كَوْ شَشْ
دَالْ شَانَرُ ٤٠

دَالِشْ شَانَرِاشْ
إِيَالْدَنْتَا ٤٢

دَالِشْ أَلْرِشْكَاشْ
خَلَقْدُرْ

fol. 41

دَالْ شَخْلَقْدَشْ
بَدَارْشُو ٤٤

شُبَارَا لُكَاكِسَارَا
بَانَسَادُرْ

إِلْأَمْبَابِ

وَصَاحِبْ

إِلْأَصْحَابِ

وَرَارِقْ ٤١

إِلْأَزَاقِ 65

وَحَالِقْ

أَلْأَخْلَاقِ

قَادِرْ ٤٣

عَلَى مَا يَشَاءُ

قَاهِرْ 70

Anexo 9. Libro de las batallas

Edición de Galmés de Fuentes (1975)

1. Fragmentos del f. 31v. y 32r. de “La batalla de Huzaymata al-Bāriqiyyata i de al-Āḥvaṣ ibnu Muḥād” (en Galmés de Fuentes 1975: 146-147)

Dixo [El rrekontador]²⁷ ke ku^wando ubo mu^werto/ ‘Alī ibnu abī Ṭālib a Ḥunūḥ al-Hilāl, derribó un kas/tillo muy fu^werte; i^y-era kapián ‘Alī, i Ḥālid ibnu al-Wa/lid; i ap^eretáronse en kaminar, **i pasaron por un de/si^yerto, ke no abí^ya en-él p^eresona ni aljīnne** (duende), i no oirí^ya/deys sino el b^aramido del león.

I^y-era akello en-el verano; / i las jentes kexáronse a ‘Alī ibnu abī Ṭālib, raḍiya/ Al·lahu ‘anhu, del g^aran t^arabajo **de la g^aran calor**; i mandó/ asentar, i pararon las ti^yendas. I^y-era de la kostunb/^ere de ‘Alī ke kabalgaba i gu^wardaba a los/ muḥlimes.

I **veos**, él asī estando, levantóse delante / d-él uno [*sic*] algazela; **i^y-era ‘Alī kaḥador**, y sigui^yó l-
algazela, /i sigui^yéndola, apartóse de la weste, i ku^wando kiso tor/nar a la weste no supō tornarse, ni vi^yo rrast^oro de kamino, // porke rrevestí^yan los kaminos; i vi^yo /una montaña muy g^arande de mucha arboleda.

Dixo [el rrekontador], ke / **puyó ‘Alī enḥima de la montaña, i vido una rribera muy fer/mosa** de mucha agu^wa.

I^y-era akella tierra de Huzaymata / al-Bāriqiyyata; i^y-era una mujer onrrada i^y-akatada/ en-akellas ti^yerras, i^y-era muy barragana, muy kaballera; **i^y-era ke tení^ya un kativō** ke gu^wardaba su/ ganado.

2. Fragmentos del f.18v, f.19r. y f.19v de la “Leyenda de al-Ḥarīz, rey del Yemen” (en Galmés de Fuentes 1975: 128-129).

I la ora levantóse/ dent^er-ellos un vi^yejo de g^arandes dí^yas, i mandó el rrey/ **fazerle** lugar, i vino a él, i dixo: ¡Yā vi^yejo onrrado!, **¡fabla!** /

Dixo el vi^yejo: ¡yā rrey!, ¿fablaré kon la verdad o kon// mentira?

Díxole el rrey: Habla, i no dígas sino/ la verdad.

Dixo el vi^yejo: ¡yā rrey!, ¿ku^wánto me da/s de vida ke yo tengo?

Díxole el rrey: yo no lo sé.

²⁷ Los [] indican las letras o palabras añadidas por Galmés de Fuentes; (/) indica el final de una línea en el texto aljamiado y (//) señalan el final del folio.

Dixo/ el vi^yejo: Pu^wes yo tengo ç^yento i t^erenta años, ke/ no é visto ni^y-é oído semejante de akeste onb^ere, /Muḥammad ibnu ‘Abdi Il·lahi; porke él es kunpⁱlido e/n-el seso, de bu^we[n] konoçimi^yento, i de bu^wen kon/sejo, kome **ordi^yo**, **i^y-elpobre i^y-el rriko enta él/ son igu^wales**, i faze a saber a su **a^lṣiḥaba** kon los ent^rinsikos de los **fechos**; i tiene ko/n-él barraganes i kapitanes i kaballeros, ke/ korren la tierra i vi^yençen, i no son vençidos; i^y-él/ tiene una poropi^yedad ke no la é konoçido a/ ninguno: **ke él ke** ku^wando salle a la guerra, va de/lante d-él l-ayuda. Enpero yo te konsejaré en ke [no]/ salgas a su ti^yerra, porke no torne tu ti^yerra a él.

Dixo el rrey: Si tú me obedeches, / yo te adereçaré lo ke será a tú del bi^yen i tu ti^yerra/ -dixo-. ¡Yā rrey! Kata akí a ‘Amru ibnu Ma‘adīkarbī/ a^lZubaydī, ke es un kaballero del mundo; envi^yalo a él i si él/ le **vi^yença**, alkançarás i será alto tu nonb^arami^yento,/ i^y-abrante mi^yendo todos los rreyes, i dirán: «Muḥammad/ á envi^yado ad al-Ḥarīz, rrey de al-Yaman, i no kiso salir/ a él, i^y-envi^yó a él kapitanes de los suyos»; i si/ por ventura Muḥammad será el **vençedor**, sabrás ke es/ **el-a^lnnabī**, envi^yado; i pagarl-as par^yas itenerte as/ tu ti^yerra, i^y-estarte as en-ella, i^y-en tu rreynado; i^y-esto/ es lo que a mí me parece, i lo ke yo te doy de konsejo./

I levantóse un-alwazir de sus alwaziles del rrey, i dixo: / - Kalla, ¡yā vi^yejo malo! **El rrey es uno de los rreyes**/ del mundo, i ke aya de pagar las par^yas.

3. Fragmentos del f.49r, f 49v y f 50r de “Esta es la estori^ya de la konkista de la kasa de la Makka onrrada” (en Galmés de Fuentes 1975: 186-187)

La ora / dixo Mālik: ¡Yā jentes! Pu^wes ke es ésa **vu^wesa voluntad**, dereçad vu^westras/armas i kaballos, ke yo ki^yero demandar/ más sokorro a ‘Urwā ibnu Maçuq.

La ora dixi^yeron las jentes: Eso será muy bi^yen.

La ora / demandó tinta i papel, i^y-eskⁱribi^yó su karta/ a los de Šaqib, dixi^yéndoles:

«Si^yenp^ere yo fu^we / leal a vosotros; i^y-agora yo é allegrado mis westes/ para dest^uruir i^y-akabar a este çihrero, mintiroso,/ de Muḥammad bnu ‘Abdi Il·lahi. Venid a mī ayuda, ¡yā los de ‘Urwā!»/

I la ora ke vi^yo la karta ‘Urwā, i^y-entendi^yó / kómo las westes eran llegadas i^y-ajuntadas, / mandó llegar las suyas. I vini^yeron ku^watro/ mil de kaballos, i dixéronle: ¡Yā señor! ¿ké te ad-akon// teçido?

Díxoles: ¡Yā mis konpañas! Una karrrta/ me á venido de Mālik ibnu ‘uḫf Ananzariyu, i demanda / sokorro a mí i^y-a vosotros para kont^ara Muḥammad ibnu / ‘Adi Il·lahi. I yo dīgo ke **Muḥammad es ayudado kon/ ayuda** i vençimi^yento; i nō un^wesa si no le un^wezen; mas al ke va **ku^went^ara** él, guerréalo i^y-es/ t^urúyelo i gánale sus ti^yerras. Mi konsejo es /estar kedos.

I rrespondiyéronle sus jentes, / i dixéronle: ¿I cómo será?, ke todas las alqabilas/ de **los al‘arabes le van ad-ayudar**; i si no imos/ nosotros dirán ke por mi^yedo de Muḥammad no i/mos.

Díxoles ‘Urwā: ¡Yā mis konpañas! Pu^wes/ k-ésa es v^wesa voluntad, enforteçed pⁱrimero vu^wet^oros kastillos, para ke pongáys/ vu^west^oros algos i mujeres i fijos.

Dixo/ el rrekontador, ke **dexaron ki^yen en/forteçí^yesen sus kastillos; i tení^yan akellas// jentes unos kastillos muy fu^wertes.**

La ora / mandó ‘Urwā dereçar las armas i kaballos. I/ kaminaron **fasta** donde estaba Mālik. I la Ora/ ke vi^yo Māli a ‘Urwā i^y-a su jente **aleg^oró/se alegrí^ya g^arande**, i mandó matar muchas vakas/ i muchas vi^yandas de todas naturalezas, i muchos/ beb^arajes; i komi^yeron i bebi^yeron i^y-enbⁱri^yá/ronse.

Anexo 10. Historia de los amores de París y Viana

Edición de Galmés Fuentes (1970).

Folios 2r. y 2v, texto en caracteres latinos (en Galmés de Fuentes 1970: 192-193)

f. 2r. 1. **ke akesta noche o de mañana serán akí vente/**
i [çinko]²⁸ de a kaballo, ke los van a buskar a estos /
ke yo busko. Dixo el Kapellán: -Deša fazer a mí, ke yo/
ki^yero **buskar.** Si alguna kossa sentiré, **yo te tornaré/**
5. **rrespu^westa.** I fu^wese a la iglesiya, i dixo a París:/
-¡Se[ñor! La o]ra a venido un korrew de parte del Dalfin/
buskando una donzella. I pi^yenso ke debe ser ésta./
I [di]ze ke ku^walki^yere onb^ere ke los ti^yenga/
enkubi^yertos a pena de perder la vida i los bi^yenes./
10. I dize k-esta noche o de mañana, serán akí vinte i çinko/
kaballeros, ke los van buskando. I por-eso **vos/**
rru^wego ke yo no aya mal por vos, i ke me deys/
consejo en akeste tan g^aran peligro. I París/
15. le dixo: -Esperadvos un poko; **yo vos tornaré/**
rrespu^westa. I dent^oró París a Vi^yana **kon la kolor toda/**
perdida. I Vi^yana, ku^wando lo **vido así,** dišole: -¿**ke nu^wevas//**

f. 2v. 1.... ke **ansí** venides demudado? I parís dixo/
[kon] muy g^aran suspiro: -¡O Di^yos!, **las nu^wevas...**/
para mí, porke en muy b^ereve ti^yenpo será/
kunpⁱda mi ventura; mas mucho es tⁱriste mi vida i mi koraçon/
5. porke a una tan noble señora, komo **vos** soys, aya yo me-
tido en tan g^aran peligro de mu^werte. Muy dulce Vi^yana,
mucho fu^we doloroso [di^ya] akel ke vos fablastes/
kon mí; [i mucho] me korre mi ventura. ¡ O Di^yos todopoderoso!/
kómo as [fecho] andar mi ventura al rre[vés]? ¡O noble/
10. [Vi^yana]!, akeste consejo fu^we bu^weno para mí i no/
para vos; porke si ellos pu^weden nos t^arayrán/
a mortal fin. I yo tⁱriste no sé ke faga. I^y-ansí se/
tormentaba París, delante de Viyana, muy dolorosa-/
mente. I Viyana, ke lo veíya muy kur[wel]mente atormen-/
15. tar, dixo: -¡O Diyos! ¿París ké ventura es ésta//...

²⁸ Los corchetes [] indican las letras o palabras reinterpretadas por Galmés de Fuentes según el sentido del texto cuando el papel de la versión aljamiada está roto. La barra (/) indica el final de línea y la doble barra (//) el término del folio.

f. 2r
كَأَكَاشَتِ نَجَا أَدَامَنَّ يَشَارَنَّ أَكِ بَانَتَا
إِسْنُكَ دَا أَكْبَلُ كَالُشْ بَنِ أَبْشَكَرَ أَءِشْتَشْ
كَأَيُّشُكَ دِشْ ءَالْكَبَّالَنَّ دَاشْ فَزَارَ ءِءِ كَايْ
كِيَارُ بَشَكَرْ شِشْ أَلْعَنَّ كَشْ شَانْتِرَا يُتَا تُرْنَرَا
5 رَاشَبُوشَتِ إِفَوَاشَا آلْ إِغْلَاشِي إِدِشْ أَبْرِشْ
شَا ... رَ أَبَانِدُ أَنْ كَرَاوُ دَا بَرْتَا دَلْ دَلْفِنُ
بُشَكَدُ أَنْ دُنْزَالُ إِپِيَانَشْ كَا دَابَا شَارَ ءِشْتِ
إِ ... زَا كَا كَوْلُ كِيَارَا أَنْبَارَا كَالُشْ تِيَانَعْ
ءَانْكِيارُشْ أَتَانْ دَابَّارْدَارْ لِيدَ إِشْ پِيَانَشْ
10 إِدِزَا كَاشَتِ نَجَا أَدَامَنَّ شَارَنَّ أَكِ پِنْتَا إِسْنُكَ
كَبَلَارُشْ كَالُشْ بَنِ بَشَكَدُ إِبْرَاشْ بَشْ
رَوَاغْ كَا يَنْ أَيِ مَلَبَّرْ بَشْ إِكَا مَا دِشْ (sic)
كُشَاجْ ءَانْ أَكَاشَتَا تَنْغَرَنَّ بَالِغُرْ إِبْرِشْ
لَادِشْ ءِشَبَّارْدِشْ أَنْ بُّكَ يِشْتَرَنْرَا
15 رَاشَبُوشَتِ إِدَانْتَرُ بْرِشْ أَپِيَنَّ كُنْكَلْكَرُ تَدُ

بَارْدَدَ اِیِّنَ کَوْنَدَ لُیْدَ اَشِ دِشَلَا کَا نَوَابَش

f. 2v ... کَا اَنَش بَانِدَاش دَامَدَد اِبْرِش دِش

... مِی غَرَن شُسپِر اِدِش لَش نَوَابَش ...

بَرَم بَرگَا اَنَمِی بَارَابَا تِیَانَب شَار

کَنیلِد مِیَانَتَر مَش مَج اَش تِیَرِشَتَا مِیْدَ اِ مِکُرسَن

5 بَرگَا اَن تَنبِلَا شَانَر کُمبَش شِیش اَی مَ

تِیْد اَن تَن غَرَن بَالِغُر دَامَوَارَتَا مِی دِلَسَا پِیَن

مَج فَوَا دِلُرَش ... اِکَال کَا بَشْفَلَشَتَاش

کَنَم ... مَ کَرَا مِیَانَتَر اِدِش تَدْبُدَارُش

کُم اَش فَاج اَنَدَر مِیَانَتَر اَلَرَبَاش اَنبَلَا

10 ... اِکَاشَتَا کُنَشَاچ بُون (sic) بَرَم اِن

بَر بَش بَرگَا ش اَلَش بُوَادَان (sic) نُشْتَرِیَرَن

اَمَرْتَل فِیْن اِیْتِیَرِشَتَا نَشَا کَا فَع اِیْنِش شَا

تُرْمَانَتَب بَرِش دَلَنَتَا دَا پِیَن مِی دِلُرَش

مَانَتَا اِیِّن کَالْبَاي مِی کُرُوَالْمَانَتَا اَتْرَمَان

15 تَر دِش اِدِش بَرِش کَا بَانَتَر اَش اَشْت

Anexo 11. *Tratado de los dos caminos*

Folios 10v–16v del Prólogo del MS. S2 (colección Gayangos), editado por Galmés de Fuentes (2005).

[10v] [...] Las gracias y alabanças sean dadas al piadoso señor, que nos sacó de entre estos erexes cristianos y de ver las erexías que cada día bíamos, y cada día se acreçentaba el aborreçimiento en ellos con los coraçones; y era fuerça mostrar lo quiçición, adonde por seguir la verdad éramos pribados de las vidas, haçiendas e hijos. Pues, en un pensamiento, estaba la persona en una cárçel oscura, tan negra como sus malos yntentos, adonde los dejaban muchos años, para yr consumiendo la haçienda que luego secrestaban, comiendo ellos d’ella, y deçían con justificaçion y era la capa de sus malas [11r] y traidoras entrañas. Y los hijos, si eran pequeños, los daban a criar para haçellos, como ellos, erexes, y si grandes, buscaban como poder huyr; y demás d’esto procuraban adbitrios para acabar con esta naçion. Biendo que no se podían conduçir sus firmes coraçones en la fe çierta a su diabólica seta, unos deçían fuesen muertos todos, otros que fuesen capados, otros que se les diese un botón de fuego en parte de su cuerpo para que con él no pudiesen enjendarar y fuesen muriendo, conque se consumería [*sic*], como si ellos pudieran deshaçer lo que estaba determinado en la eternidad de Dios, *nuestro señor*.

Y por estas causas estábamos de día y de noche pidiendo a nuestro señor nos sacase de tanta tribulación y riesgo, y deseábamos bernos en tierra del yçlam, aunque fuera en cueros; y junto con esto, se procuraba bía y modo para salir, y todos los caminos los hallábamos dificultosos. Hasta qu’el poderoso [11v] señor, con su misiricordia, puso en el corazón del terçero Filiphó y en los que eran sus consexeros, que mandase saliésemos de su reyno con pena de la vida; y nos abrió los caminos por la mar y por la tierra, libre y sin daño, pues mandó nos aconpañasen jente d’ellos, para quitar los que podían ofreçerse, saliendo en nabíos por la mar y en carroças por la tierra, con hixos y mujeres y haçienda, y nos trujo a tierra del yçlam, los loores a su dibina grandeça. En ésta nos reçibieron Uzmán Day, rey de Tunez, de condiçion soberbia, y para nosotros manso cordero, Çiti Bulgaiz, con su santidad, y la jente con su yçlam, y todos procurando acomodarnos y regalándonos con grande amor y amistad. Uzmán Day quitó una costumbre que abía de pagar cada bajel, que al puerto llegaba, çien escudos por la entrada, fundado en que se animasen a traernos a esta çudad; y, junto con esto, nos dio [12r] a escoger el poblar en partes diferentes. Los que escojieron Mahtía fue contra su gusto –y, con todo, los ayudó con trigo, çebada y escopetas–, y no tubo efecto donde se conoció su buen zelo y boluntad. Ésta la tubo de que fuese en los lugares que oy son, acudiendo y faboreçiendo con grande balor. Y supe de un ýntimo amigo suyo que, quando estaba enfermo, dixo: “En lebantándome con salud, emos de yr tú y yo a todos estos lugares, y mirar lo que les falta, y dárselo”. Y les dio tres años de libertad, que no pagasen nada, y otros yndiçios de su buen zelo y amor que nos tubo. Él fue quien hiço sayx, y el que quiso que no se metiese nayde con nosotros; y éramos faboreçidos con grande extremo y deçía que éramos jeníçaros sin paga, y particularidades que por ser menudas deço deçir.

Çiti Bulgaiz, por su parte, acudía con sustento y acomodándolos en las zagüyas de la çudad, y, entre ellas, [12v] en la de Çiti el Zulaychi, adonde estaban con sus mujeres y hixos mucha jente pobre; y, como es hurdinario los muchachos ençuçarse sin saber a donde lo hacen, lo hiçieron en ésta con extremo, hasta que el guaquil d’ella dio notiçia a Çiti Bulgaiz, y encareçió estar hecha un muladar, a lo que respondió: “Déjalos estar, y que se ençuçen y hagan lo que quisieren que si el lugar donde están supiera hablar dijera sea muy en ora buena benidos, a mi dichoso sitio, la benturosa xente y los perfectos muçlimes y queridos hermanos, a quien no amarán ni querrán sino el que fuere mumín, y no los aborreçerá sino el que fuere munafiq.

Este santo hombre, antes que saliese la multitud de nosotros, dixo a los primeros, que acá estaban, como todos abíamos de salir de poder de los erejes, honra con que Dios lo honró y descubrió, y así nos esperaba con tanto gusto y contento. Y acudió a faborecernos con todas beras y otras cosas [13r] que no me acuerdo agora d'ellas. Y éstas las digo por que no se acaben de olvidar; pues, mientras bibían los que benimos, no se olvidaban, pero ya con el discurso del tiempo, que se ban acabando. Lo refiero para los que an naçido acá lo sepan de mí y de los pocos que quedan, y sepan y reconozcan que Dios, *nuestro señor*, nos sacó de entre ynfieles, como tengo referido. Y que el haçerlo fue grande bentura y dicha que nos alcançó, de que debemos estar agradecidos y no ser ingratos a su ni^{ma}, como lo fueron los hijos de Yçra^{il}, que los sacó de poder de Faraón, el que haçía con ellos tantos ynultos y menospreçios, apremiándolos a lo que no podían llebar, y les ynbió por capitán al ssanto profeta Muça y su hermano Harun, ^çalayhuma alçalatu gualçalam, y con su fabor los sacó; y, llegando a la mar, dio con su bara y les abrió doçe caminos, desbiándose las aguas a una y otra parte, y pasaron por tierra enjuta de la otra parte; y quando bino [13v] Faraón en su seguimiento, con duçientos mill soldados, al entrar en los caminos, se juntaron las aguas y los anegó el criador, librando a su pueblo, y dándoles el sustento del çielo en maná, y prometiéndoles llegarían a la tierra de permisión, libres y sin detrimento; y con todo esto, fueron tan desagradecidos, que adoraron al beçerro, con cuya causa fueron malditos, cayendo sobre ellos la maldiçión de Dios y la desdicha, que desdichados biben y en tormento estarán en el otro mundo, sin redemçión ni remedio.

Y a nosotros, las alabanças a su dibina grandeça, nos sacó de poder de faraones y malditos erexes ynquisidores; y sin abrirse la mar nos trujo a la tierra deseada, adonde fuemos bien reçibidos y ospedados, que aunque al bulgo hallamos ser algunos façinerosos, abía muchos santos y hombres justos, que a sello todos les sobrepujáramos según el buen zelo y deseo que traýamos; [14r] pero basta que esa fue culpa nuestra en seguir a los que no fue justo; y basta que de cualquiera suerte oýmos en altas boçes la palabra de la unidad, que tan oculta la deçíamos; y basta que benimos a profesar y mostrar la ley de Dios, y el obrar cada uno, mire lo que le está bien, como se dirá adelante en este libro, con el fabor de Dios.

Todo este discurso, queridos amigos y hermanos, é traýdo para dar a entender que el aber benido al yçlam á sido obra milagrossa de Dios, pues dejando de mirar su poder y boluntad bíamos mucha dificultad en nuestra salida; y pues la façilitó por camino no tan fácil, no ay duda que somos faboreçidos de su dibina grandeça, como lo fueron los hijos de Yçra^{il}, y aquéllos, con tener a los santos profetas delante, y a nosotros con sólo ser de la uma dichosa de su más querido, bastó para usar de la misericordia que usó y ni^{ma} que nos dio; y así tenemos obligación muy grande los que [14v] lo bimos, de estar de día y de noche agradecidos; y los que no lo bieron, lo echen de ber también con tan buena ynformaçión, y que lo sean con más extremo, pues ellos fueron los que más lo abían de padeçer, si allá naçieran, que ya los que eran presentes estaban arraygados en la fe, de suerte que, aunque se biesen abrasar, no se mudarían de su buen zelo después de muertos los que faboreçían; y se trocó el gobierno en otros que, aunque eran de la jente de aquel tiempo, se trocaron las yntençiones, y creció en ellos la ynbidia, y fueron procurando ynobar la estimaçión que antes teníamos; y començaron a echar pechos, aunque moderados, dejando entre nosotros el gobierno. Y esto á durado hasta este presente tiempo, que se bolbieron a trocar; y, junto con esto, muchos de nosotros trocaron el bien por los biçios, conque se renobaron los agrabios y nuestra aflicción. Pero conbiene tener el coraçón firme en la grandeça de Dios, que pues nos sacó [15r] de tantos trabajos y nos trujo a donde publicásemos su santa ley y nos honró con tan grande bien, y confiemos en su misiricordia, que es çierta señal de que nos tiene aparejada su santa gloria y descanso, después de tantas persecuçiones que tubimos y nos ynbia —pues no las da sino a sus queridos—, y permitirá, con su dibina piedad, que sean para descuento de las culpas y pecados que sin raçón cometemos; que, mirando que todo bien de su mano, echaremos de ber que, como señor absoluto y criador de sus criaturas y gobernadores, tiene

sus coraçones en su mano, y que no los suelta a que nos hagan ynjurias, sino por la desobediencia que tenemos en cometerlos; y que es con piadad, pues es sólo en las haciendas, no en las personas, y en éstas no an de poder haçer más de lo que fuere justo. Porque quien tiene tan buen defensor como su dibina grandeça, y el aujilio de nuestro querido y amado profeta, [15v] çala Allahu ‘alayh guaçalam, y que nos trujo al yçlam con tanta façilidad, y nos dio tan buena suerte y bentura, no puede criatura umana ofendernos, y si lo haçe á de ser para más premio nuestro, porque la fe y creyencia berdadera es ynpusible que ellos la perturben, como no pudieron los que tan oprimidos nos tubieron, y con este bien nos basta, والله الحمد [= Alabado sea Dios].

Y así queridos hermanos, sólo encomiendo la conformidad y amistad entre todos, para que, aunados y conformes, sirba de fuerte muro con pedir juntos al criador nos libre de quien ynjustamente nos quiera ofender, y que sea sin presumir mal ni poner dolo unos de otros, antes, aunque se bea cosa al pareçer no ser justa, secamente, con amor y afabilidad, en qu’es bien con la mejor comentación que se pueda, porque no puedo persuadirme que nayde quiera el daño para sí mesmo, sangre y naçión, y que sólo es presunción de quien aborreçe o ynbidia. En el discurso d’este tratado [16r] se berá lo que en esto haçían los santos hombres y seguidores de raçulu Allahi, çala Allah ‘alayh guaçalam, para que se tome exemplo en ello, y se eche de ber lo bien que a uno le está llebar las cosas por camino que le libre de caer en pena, y esté su coraçon linpio y puro con todos los muçlimes, no presumiendo de ninguno cosa mala; porque, estando d’esta suerte, será de los que albriçió raçulu Allahi, çala Allahu ‘alayh guaçalam, con la gloria, como así se berá en este libro. De mucha ynportancia ubiera sido, después de aber benido al yçlam, que se usase de la umilldad; pero Luzbel, appetite, mundo y banidad no dieron lugar a tanto bien, antes ynçitaron a que se mostrase las galas y biçarrias, que quando se bino, no abía ni las conoçian, hasta que están oy en tan alto estado, que se pueden comparar a las grandeças de los grandes, particularmente en los adornos de las mujeres, pues cada una lleba más oro [16v] que otros tienen de caudal en las tiendas más ricas, y es de suerte que las más mínimas se adornan con cosas que las reynas d’esta tierra no llebaban antes de nuestra benida. Y no an dejado estas cosas de haçernos daño, pues la ynbidia es un benenoso animal, que siempre está gruñiendo, hasta que derrama su beneno, y éste mata sin sentir al ynbidiado. El alcançar estas riqueças es mejor que sea para goçarlas en la gloria con adquirir lo contrario de lo que en este mundo se adquiere para el mismo mundo, y allá las ay rodando y sin perturbación, eternamente.

Anexo 12. *Firman* du Sultan Ahmed I (1613)

Editado y traducido al francés por Temimi (1994: 168-169).

Au nom de notre fraternité religieuse et islamique, nous avons offert aide et soin à la communauté morisque lorsqu'elle est arrivée dans nos royaumes bien protégés de notre Empire, nous réclamant un lieu pour son installation afin qu'ils vivent en labourant la terre; nous leur avons permis alors de s'installer aux environs d'Adana, Azir, Sis, Tarsus et Kars; Ils se sont rassemblés dans le but d'y séjourner. Vu que la grande partie de ces réfugiés morisques est dispersée et que leurs conditions de vie les a [*sic*] éloignés de leur communauté et de leur pays, nous avons décidé de les aider, en outre, ils nous ont demandé que le Beylerbey, les Emirs Sanjak ou leurs subordonnés et les communautés d'artisans et les Amins ne s'immiscent plus dans leurs affaires propres. Ainsi nous ordonnons de ne pas faire prélever les impôts et ce durant cinq années complètes sur leurs récoltes; après cette période, le montant de leur taxes et achour légaux sur leurs récoltes, fruits et blés, sera versé aux biens habous de la mosquée que nous sommes en train d'ériger à Istambul. J'ai chargé l'un d'eux, le respectable Ali Bin Mohamed, le Mutaferrika, que Dieu l'honore et le glorifie, de veiller sur leurs affaires et leur sécurité en tant que Emir Sanjak, tout en lui décernant notre firman impérial.

D'autre part une partie de cette communauté qui a quitté l'Espagne s'est réfugiée dans la Régence de Tunis, accompagnée de l'un de leurs Cheikhs, qui les conseille et prêche parmi eux; celui-ci est installé avec eux, mais d'autres morisques ont quitté la Régence, du fait qu'ils n'ont rien trouvé pour rester et s'attacher. Pour cela nous attirons l'attention sur le fait de ne pas s'immiscer dans leurs affaires et de ne pas les gêner afin qu'ils puissent arriver et s'installer auprès de leurs responsables dans la Régence de Tunis et que personne n'entrave leur installation.

Sur cela nous vous ordonnons qu'à la suite de la réception de cet ordre impérial, ladite communauté qui a quitté l'Espagne et s'est réfugiée dans la Régence de Tunis, ne soit pas empêchée de rejoindre ses Chefs ; mais si elle manifeste, avec son consentement, le désir de suivre son Cheikh et de s'installer dans la Régence, nous vous ordonnons de leur octroyer des lieux de résidence dans les régions qui leur sont assignées et on doit les laisser gagner leur vie en paix, et mener librement leurs diverses activités, tout en continuant à manifester leur soutien à notre État, et on ne doit, en aucun cas, permettre à quiconque de les agresser ou de les offenser s'ils manifestent le désir de s'installer dans la Régence et de ne pas les obliger, en recourant à la force, à immigrer.